ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

VOLUMEN 24

CON CENSURA ECLESIASTICA.
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 92 ENERO - MARZO VOL. 24

1 9 5 0

SUMARIO

V. 24
1950

Págs.

NICOLAU, MIGUEL, *Novedad en Teología* 5
SOLANO, JESÚS, *Actualidades cristológico-soteriológicas* 43
ALONSO, JOSÉ, *Un esbozo de teología de la Gracia en la acción de la Sabiduría divina, según Prov 1-9* 71
III. Congressus Thomisticus Internationalis (Convocatoria) 42

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

DALMASES, CÁNDIDO DE, *Notas ignacianas*, 1 y 2 91
Cartas autógrafas de D. de Cáceres y de A. Estrada (grabado) 98
LIBROS RECIBIDOS 102

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Grison, Michel, *Témoignage de l'Univers.*—Gösta, Hök, *Zinzendorfs Begriff der Religion.*—Juan de Santo Tomás. *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, trad. y notas de I. G. Menéndez-Reigada.—Dockx, S. I., *Fils de Dieu par grâce.*—Leclercq, J., *Le probleme de la foi dans les milieux intellectuels du XXe siècle.*—Thomas d'Aquin, S., *Somme Théologique. La Prophétie*, trad. franc. par P. Synave et P. Benoit.—Marín Cabrero, R., *Pedagogía del Evangelio.*—Jean de la Croix, *Les oeuvres spirituelles*, trad. par C. de la Nativité de la V., t. 2.º—Fraga Iribarne, M., *Luis de Molina y el Derecho de la guerra.*—Willwoll, A., *Alma y espíritu*, vers. españ. por A. Menchaca.—Pétrin, J., *Connaissance spéculative et connaissance pratique. Fondements de leur distinction.*—Asín Palacios, M., *El régimen del solitario por Avempace.*—Leclercq, J., *Le mariage chrétien.*—Marchesi, F., *Summula Iuris publici ecclesiastici.*—Salsmans, J., *Deontología jurídica, o moral profesional del abogado*, edic. españ. por M. Zalba. — Genicot-Salsmans, *Casus conscientiae propositi ac soluti*, edic. 8.ª—Escanciano, E., *Casus conscientiae.*—Shilgen, H., *El frente a ella*, 2.ª edic.—*Sciences Ecclésiastiques.*—Monjas, M., *La confesión.*—De Coninck, *Problèmes de l'Adaptation en Apostolat.*—Fuentes Pascual, F., *Catálogo del Archivo Municipal de Tudela.*—Prado, J., *Nuevo Salterio latino-español.*—Salazar de Cristo Rey, J. A., *Los Estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada.*—Cerulli, E., *Etiopi in Palestina. Storia della Communità Etiopica di Gerusalemme*, 2 t.—Jungmann, J., *Missarum Solemnia*, 2 t.—Coudray, J., *Méthode de Chant Grégorien d'après les principes rytmiques de Solesmes.*—Osés, S., *Sed perfectos.*—Petitot, H., *Santa Teresita de Lisieux.*—Llamera, M., *Fátima, el Rosario y el Corazón de María.*—Riquet, M., *El Cristianismo frente a las ruinas. El Cristianismo frente al dinero.*—Ayala, A., *Un alto en el camino.*—Escribano, E., *Meditaciones sacerdotales*, t. 2.º—Ayala, A., *Consejos a los jóvenes.*—Vega, D., *¿Adónde van las costumbres?*—Garmendia de O., A., *Guiando las lecturas y los espectáculos.*—García Hoz, V., *Un programa de enseñanza social en la Escuela Primaria.*—Anglés, H., *La música en la Corte de los Reyes Católicos, II. Cancionero musical de Palacio* 105

II. REVISTAS: Apologética, Patrística, Dogmática y Sag. Escritura ... 130

CRONICA

La IX Semana española de Teología, por J. Salaverri.—Décima Semana Bíblica española, por F. Puzo.—IX Asamblea de Estudios Marianos, por J. A. de Aldama.—El Colegio Máximo de San Cugat.—Necrología 134

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Antonio de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3. Apartado 6046. Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1950 SON:

España y naciones del convenio postal	51	ptas.
Los demás países	72	—
Número suelto	16	—
Número atrasado	19	—

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid.

La novedad en Teología

I

Génesis y desarrollo de una controversia

¡La nueva Teología! Una palabra que ha alcanzado fortuna y se ha repetido con frecuencia en artículos y conversaciones.

Si la buscamos en aquellos mismos autores a quienes se ha querido señalar con esta expresión, tal vez no sea fácil encontrarla en sus escritos, si no es en alguna fórmula vaga y diluída de modernidad y actualidad de la Teología presente [1], expresión de una tendencia; y los mismos patrocinadores de esta tendencia tal vez sean los primeros sorprendidos de esta denominación de *Teología nueva,* junto a la cual han quedado designados.

Y sin embargo, no se puede negar que ha habido algo *nuevo,* y una *tendencia de novedad,* y una *defensa de la novedad* en Teología, en la literatura del último decenio; todo lo cual justifica ese nombre de *nueva Teología* con que ha sido designado este movimiento.

El celo generoso de ilustres escritores y de teólogos franceses, a la vista sobre todo de los males religiosos que afligen a su patria, ante la apostasía de masas innumerables en todos los sectores de la vida, en el mundo obrero y en el mundo intelectual, que hacen de Francia un *país de misión...,* los ha impulsado a la noble empresa de ganar a sus hermanos, de comunicarse con ellos y entrar en contacto de ideas con ellos, lejos de rehuirlo en aislacionismos fatales y estériles; los ha impulsado a *buscar puntos de aproximación y acomodación con el pensamiento contemporáneo.* Y ello los ha llevado a ser hombres impuestos en la ciencia y en la filosofía del día, máxime en sus aspectos antropológico y biológico, crítico e histórico..., con el afán sincero de cristianizar la cien-

---

1 V. gr. J. Daniélou en el artículo *Les orientations présentes de la pensée religieuse*: Études 249 (1946) 5-21.

cia del día y de convertir a sus adeptos incontables, alejados por desgracia de la luz y de la vida verdadera.

Para recordar aquí *sumariamente* y en sus jalones y puntos principales—como prenotando obligado de lo que después hemos de decir—los esfuerzos de esta *nueva adaptación,* no creo que sea traer el agua de muy arriba comenzar mencionando los trabajos del P. J. Congar, O. P., y los de la colección *Unam, Sanctam,* para promover con simpatía hacia los descarriados el estudio de la Santa Iglesia y de su unidad y catolicidad. En el mismo sentido de novedad y de esfuerzo por adaptarse al tiempo trabajaron los Padres L. Charlier y M.-D. Chenu, con sus respectivas obras *Essai sur le problème théologique* y *Une école de Théologie: Le Saulchoir;* aunque la intención que, sin duda, tenían los autores no se vió coronada con el éxito. Es sabido que estos dos libros fueron prohibidos por el Santo Oficio [2].

Otra colección de libros teológicos, "*Sources chrétiennes*" [3], dirigida por los RR. PP. H. de Lubac y J. Daniélou, S. I., nos ha ofrecido una serie de textos estimables, pertenecientes a la literatura patrística griega, con eruditas introducciones y notas, que ayudan para comprender mejor el valor y la actualidad de muchas de estas enseñanzas de la antigüedad cristiana.

Y una nueva colección, intitulada "*Théologie*", con estudios publicados bajo la dirección de la Facultad teológica de Lyon-Fourvière, nos ha ofrecido desde el año 1944 interesantes estudios de índole principalmente histórica, tales como — para hablar de algunos que se han prestado más a la discusión— los de Henri Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique,* 1944; de Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age, Étude historique,* 1944; y del mismo autor, *Surnaturel, Études historiques,* 1946 [4].

Estas colecciones, con rica documentación histórica, han seguido su camino y han tratado de influir en el mundo teológico contemporáneo el gusto y la simpatía por las cuestiones

---

2 Cf. Acta Apostolicae Sedis 34 (1942) 37; y *Adnotationes ad decretum Sti. Officii* 6 *Februarii* 1942: Periodica de re morali... 36 (1942) 184-188.

3 Editions du Cerf, París.

4 Otros volúmenes de la colección son: J. DANIÉLOU, *Platonisme et Theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse,* París, 1944: CL. MONDÉSERT. *Clément d'Alexandrie. Introduction à sa pensée religieuse à partir de l'Écriture,* París; G. FESSARD, *Autorité et bien commun,* París, 1944; J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme,* París; M. PONTET, *L'exégèse de Saint Augustin prédicateur,* París.

históricas que iluminan el sentido de las palabras clásicas y consagradas en la literatura teológica. Para hablar solamente de dos de estas obras, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin* es un estudio histórico sobre la evolución del pensamiento tomista en lo tocante a la preparación para la gracia, concepto de la gracia y de la justificación, y auxilio divino en orden a la conversión y justificación... El *Corpus mysticum* de H. de Lubac estudia con detalle la evolución histórica en el sentido de esa palabra.

Además de las investigaciones de índole histórica, no faltan en estas obras algunas consideraciones sobre el método teológico y sobre los frutos producidos o esperados de los estudios histórico-teológicos. Muy en particular se ha señalado por la crítica la *Conclusión* del libro *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, de la cual se han recogido o podemos nosotros recoger determinadas frases, como las siguientes:

"... *une étude historique révèle, au contraire, à quel point la théologie est liée au temps, au devenir de l'esprit humain. Elle manifeste ce qu'il y a de contingent en elle: relativité des notions, évolutions des problèmes, obscurcissement provisoire de certaines vérités importantes. Nous l'avons constaté souvent au cours de notre travail.*

.....

Nous avons souvent fait observer à quel point la théologie thomiste diffère de la théologie moderne dans les notions, dans la manière dont elle pose et traite les problèmes; comment elle dépend, de son temps, de son milieu, des tendances personnelles de l'auteur. Ce qui frappe le plus sans doute, c'est sa marque aristotélicienne...

Par ces exemples et par d'autres qu'on pourrait également rappeler, on voit que les notions utilisées par Saint Thomas sont simplement des notions aristotéliciennes appliquées à la théologie. A cet égard, elles diffèrent notablement des notions théologiques utilisées par les Pères de l'Église ou même par les modernes. Pour saint Augustin, en particulier, la grâce n'est pas une forme surajoutée au libre arbitre, pour lui faire produire des actes méritoires; elle est la "delectatio" qui affranchit le libre arbitre de la servitude du péché. Il n'y a pas deux espèces de grâce, l'une habitus, l'autre motion; mais une seule, la charité répandue dans les coeurs par l'Esprit-Saint, qui fait participer l'homme à la nature divine et lui fait accomplir le bien...

On voit à quel point Saint Thomas a conçu et exprimé la vérité chrétienne selon des notions et des schèmes empruntés à Aristote. Il suivait l'engouement de son époque. Que l'on compare sa théorie à celle des Pères ou à la théologie moderne, qui a pourtant subi son influence, on remarque ce qu'il y a de contingent dans les conceptions et les systèmes où s'incarne successivement la Parole divine...

Ne voit-on pas comment le même souci d'affirmer que notre justice vient de Dieu et qu'elle est absolument gratuite a fait naître successivement des notions et des systèmes différents? Grâce-

qualité, motion divine, "auxilium Dei speciale", grâce actuelle élevante ont tous été conçus, à leur époque, pour exprimer la gratuité du don divin. Pour maintenir dans de nouveaux contextes intellectuels la pureté d'une affirmation absolue, les théologiens l'ont spontanément exprimée en des notions nouvelles. Quand l'esprit évolue, une vérité immuable ne se maintient que grâce à une évolution simultanée et correlative de toutes les notions, maintenant entre elles un même rapport. Une théologie qui ne serait pas actuelle serait une théologie fausse.

.....

Ainsi l'histoire de la théologie nous fait voir la permanence de la vérité divine, en même temps qu'elle nous révèle ce qu'il y a de contingent dans les notions et les systèmes où nous la recevons.

.....

L'histoire cependant ne mène pas au relativisme. Elle permet de saisir, au sein de l'évolution théologique, un absolu. Non pas un absolu de représentation, mais un absolu d'affirmation. Si les notions, les méthodes, les systèmes changent avec le temps, les affirmations qu'ils contiennent demeurent, quoiqu'elles s'expriment dans d'autres catégories...

L'histoire manifeste donc à la fois la relativité des notions, des schèmes où la théologie prends corps, et l'affirmation permanente qui les domine...

.....

On se demandera peut-être s'il est encore possible de considérer comme contingentes les notions impliquées dans les définitions conciliaires? Ne serait-ce pas compromettre le caractère irréformable de ces définitions? Le Concile de Trente, par exemple, a employé, dans son enseignement sur la justification, la notion de cause formelle. N'a-t-il pas, par le fait même, consacré cet emploi et conféré à la notion de grâce-forme un caractère définitif? —Nullement. Il n'était certainement pas dans l'intention du Concile de canoniser une notion aristotélicienne, ni même une notion théologique conçue sous l'influence d'Aristote... Il a utilisé à cette fin des notions communes dans la théologie du temps. Mais on peut leur en substituer d'autres sans modifier le sens de son enseignement...

La théologie est donc liée au temps, liée à l'histoire, à la fois exposée à leurs risques et susceptible de progrès..." [5].

Estas son algunas de las expresiones que se han podido señalar y discutir en el libro *Conversion et grâce*, ya citado; o que podríamos nosotros presentar para dar alguna idea de la *conclusión*.

En el libro del P. de Lubac, *Corpus mysticum*, es particularmente interesante para nuestro objeto el capítulo X: *Du symbole à la dialectique*. A este libro alguien vagamente le ha achacado en la disputa que "bajo color de historia introduce puntos de vista discutibles sobre el papel de la "ratio" en Teología y del método escolástico, que tienden *por sí mismos*

---

5 *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, p. 211-224.

(de suyo) a la depreciación de Santo Tomás, en una materia de la cual él es Doctor"[6]; y que presenta como un empobrecimiento la introducción de la dialéctica en la reflexión teológica[7].

Un artículo aparecido en "Études" de abril de 1946, intitulado *Les orientations présentes de la pensée religieuse*[8], firmado por Jean Daniélou, partiendo del hecho de la renovación espiritual de muchos espíritus, ya que se pide hoy día alimento espiritual de más substancia y se pide que la Teología esté presente al mundo del pensamiento, quería poner en relieve la manera cómo debe lograrse esta actitud concreta de la Teología ante la existencia. No porque la Teología deba adaptarse al gusto del día—decía Daniélou—sino para que responda a las necesidades del mundo de hoy...

Hay que dar satisfacción en el método teológico—decía—a las exigencias que dieron origen al modernismo, que es expresión infeliz de exigencias auténticas. La Teología presente debe tratar a Dios como Dios, no como un objeto, sino como el Sujeto por excelencia; y estar penetrada del espíritu de religión. Debe responder a las experiencias del alma moderna y tener en cuenta las dimensiones nuevas que la ciencia y la historia han dado al tiempo y al espacio, y la literatura y la filosofía han dado al alma y a la sociedad. Debe ser actitud concreta ante la existencia. Y la moderna Teología lo pretende y lo será, en primer lugar, *por la vuelta a las fuentes: Biblia, Santos Padres, Liturgia.* Más adelante tendremos ocasión de oír cómo el autor declara más estos pensamientos. También hay que enriquecer la Teología con el *contacto del pensamiento contemporáneo: "tenir à la fois à saint Irené et à saint Augustin, au P. Teilhard et à Kierkegaard"*. —Tiene que haber también *contacto con la vida:* un pensamiento que sea testimonio; una teología que explique el sentido de la vida; que se complete teología y ascesis; que haya vida de acción espiritual; que se ilustre a los católicos sobre su acción temporal y política; hacen falta hombres que junten sentido profundo de la tradición, vida de contemplación para la inteligencia del misterio de Cristo, sentido agudo de las necesidades del tiempo, amor ardiente a las almas de los hermanos; hombres libres en las formas humanas, pero ligados por el lazo interior del Espíritu.

---

6 M. LABOURDETTE, O. P., *De la critique en Théologie*, en *Dialogue Théologique*, p. 116, 117.

7 M. LABOURDETTE, *ibid.*, p. 136.

8 *Études* 249 (1946) 5-21.

Poco después, desde las páginas de la "Revue Thomiste", el R. P. M. Michel Labourdette, O. P., publicaba un estudio crítico, *La Théologie et ses sources* [9], en el cual daba cuenta razonada de las dos colecciones hace poco mencionadas, y entreverando los elogios con las reservas y las críticas señalaba frases y conceptos que le desagradaban en algunos de aquellos libros.

El R. P. estaba sí de acuerdo en el deseo constructivo de una teología más consciente de sus fuentes y de la multiplicidad de sus expresiones históricas, y de las circunstancias de su evolución, y de las realidades humanas más cercanas (p. 355). Pero creía ver en algunos volúmenes, al poner en luz las riquezas patrísticas, una depreciación de la Teología escolástica; y, sin querer hacer proceso de mera tendencia, en realidad criticaba y combatía expresiones que se encuentran en los libros de la colección, en las cuales creía ver tendencias o peligros relativistas y subjetivistas en la formulación del pensamiento. Añadía también y englobaba en esta tendencia algunas frases del P. Hans Urs von Balthasar en su libro *Présence et pensée*, alusivas a la necesidad de formar la Teología según la necesitan los tiempos de hoy, mejor que de adaptar la Teología del pasado, porque—decía—no hay situación histórica que sea absolutamente semejante a cualquiera de las que le han precedido... [10].

Las alocuciones del Papa Pío XII del 17 de septiembre de 1946 a la Congregación general de la Compañía de Jesús que por entonces se celebraba, y la del 22 del mismo mes al Capítulo general de la Orden dominicana [11], marcan la prudente cautela y la solicitud pastoral del Superior que avisa de los escollos donde pueden tropezar los navegantes, y de los bajos y bancos donde pueden encallar, enseñando el término medio y prudente que debe seguirse. Más adelante, exponiendo los documentos del Magisterio eclesiástico, tendremos ocasión de conocer mejor estas alocuciones.

Por su parte, la Redacción de "Recherches de science religieuse", en un artículo anónimo firmado en 20 de noviembre de 1946, había contestado a la crítica aparecida en la "Revue Thomiste" [12]. El autor o los autores, a quienes se había aludi-

---

9 Revue Thomiste 46 (1946) 353-371.

10 HANS URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, París, 1942, p. VIII; cf. Revue Thomiste 46 (1946) 370-371.

11 Acta Apostolicae Sedis 38 (1946) 381-385, 385-389.

12 *La Théologie et ses sources. Réponse*: Recherches de science religieuse 33 (1946) 385-401; *Dialogue Théologique*, p. 73-97.

do y atacado desde las páginas de la revista dominicana, hacen protestas inequívocas de ortodoxia, y dicen rechazar sin dificultad y anatematizan en efecto con el P. Labourdette todos aquellos puntos negros que éste había creído ver en la tendencia por él descubierta. Dice la respuesta que los autores señalados no quieren ser relativistas ni subjetivistas, protestan su catolicismo y aceptan los puntos dogmáticos que quería el P. Labourdette; pero se quejan de su falta de método, de sus *extrapolaciones* al juzgar diferentes frases, y de la tendencia que se les atribuye.

La respuesta pasa a ser diálogo, ya que *Dialogue théologique* se intitula un opúsculo en el cuál los Padres de la "Revue Thomiste" recogen las piezas de la controversia [13].

El primer trabajo del *Dialogue théologique* es un estudio introductorio del R. P. L.-R. Bruckberger, que es un alegato sobre la perennidad de la Teología de Santo Tomás. Sigue el ya conocido artículo del R. P. Labourdette, *La Théologie et ses sources*, acompañado de nuevas notas aclaratorias. Se reproduce a continuación el artículo anónimo de *Réponse*, aparecido en "Recherches"; y a éste sigue la réplica de Labourdette con su trabajo *De la critique en Théologie*, excusándose y defendiéndose de los ataques que se le han dirigido. Habla de las ventajas y condiciones de la crítica constructiva, y del método que en la crítica debe seguirse; narra la génesis de su anterior trabajo y lo defiende. La conclusión formula los reparos que a cada uno de los autores antes impugnados cree poder dirigirles. El final de este *Diálogo* es el estudio del R. P. Nicolás sobre *Le progrès de la Théologie et la fidelité a saint Thomas*.

No había pasado mucho tiempo desde los primeros chispazos de la controversia, y desde las páginas del "Bulletin de Littérature écclésiastique" de Toulouse se publicaba el trabajo *Autour d'une controverse*. Eran dos cartas en torno del artículo ya mencionado del R. P. Labourdette: una carta era del Rector del Instituto Católico de aquella ciudad, Mons. Bruno de Solages, y otra era del R. P. M. J. Nicolas, O. P., Prior Provincial de los Padres Dominicos [14].

Noblemente se esforzaban ambos autores en limar las aristas que pudiera tener la controversia, y en indicar puntos de contacto y convergencia. Mons. de Solages señalaba en el artículo de la "Revue Thomiste" que en él se hacía proceso de

---

13 *Dialogue Théologique*, Les Arcades, Saint Maximin, Var.
14 Bulletin de Littérature éclésiastique 48 (1947) 3-17.

tendencia, con generalidades, falta de precisión y poniendo en globo a unos con otros, etc. Y decía que conviene una problemática teológica que no sea libresca y que no se duerma en categorías adquiridas... y que haya *choque*, y que eso lo pretendían los autores de la colección de los 18 volúmenes. Apuntaba también la importancia de los estudios históricos dentro de la Teología. Trataba asimismo de defender diferentes frases combatidas; y concluía deseando que no se hicieran procesos de tendencia vagos y generales; y que no se deje planear sobre el adversario la sospecha de heterodoxia. Decía también que Santo Tomás debe ser puesto al día, para que así pueda ser mejor aprovechado.

El R. P. Provincial de los Dominicos insistía en algunos puntos de vista sobre la llamada "analogía de los sistemas filosóficos" y en que no todos los sistemas filosóficos pueden ser utilizados por un teólogo.

Más adelante, en los comienzos de 1947, y aludiendo a estas dos cartas publicadas en el "Bulletin" de Toulouse y al precedente *Dialogue théologique*, el R. P. Labourdette volverá a escribir desde las páginas de la "Revue Thomiste", con un artículo *Fermes propos,* insistiendo sobre la autoridad en Teología, recurso al Magisterio y sobre modernismo e integrismo [15].

Pero hace falta hablar todavía de otro actor en este debate, el R. P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, O. P. Ya en el año 1946 apareció en "Angelicum" de Roma su artículo intitulado *La nouvelle théologie où va-t-lle?* [16]. En este artículo critica algunas frases del P. Bouillard, como aquellas de que una teología que no fuera actual sería falsa, y sobre la sustitución de unas nociones por otras en las fórmulas conciliares; recuerda asimismo la noción relativista y vitalista de verdad que en tiempos anteriores fué condenada y cómo Blondel llamaba quimérica (en 1906) la tradicional definición de verdad: *adaequatio rei et intellectus*. Rechaza también alguna opinión del Padre de Lubac en el libro *Surnaturel* (p. 254); y recuerda cierta frase de G. Fessard, S. I., sobre el sopor que protege a cierto tomismo "canonizado", pero también "enterrado", aludiendo a la conocida frase de Péguy [17]; y otras expresiones aparecidas en "Etudes" (abril 1946): que el neotomismo y las decisiones de la Comisión bíblica son *un garde-fou, mais non*

15 Revue Thomiste 47 (1947) 5-19.
16 Angelicum 23 (1946) 126-145.
17 Etudes 247 (1945) 270.

pas une réponse [18]. En buena parte de su artículo denuncia y saca a plaza opiniones verdaderamente fantásticas, que dice aparecen en folias copiadas, que se distribuyen en Francia desde 1934: sobre el pecado original, y que Adán es una colectividad; sobre la presencia eucarística, y que el pan y el vino son símbolo de la presencia espiritual de Cristo; y contra la noción de transubstanciación. Concluye que con este relativismo de la verdad se va a parar al modernismo.

Monseñor Bruno de Solages contestaba con vehemencia al artículo del P. Garrigou-Lagrange. Nuevamente en el "Bulletin de Littérature écclésiastique" se encendía la polémica con el artículo *Pour l'honneur de la Théologie. Les contre-sens du R. P. Garrigou-Lagrage* [19]. Decía que no se puede juzgar de un libro por una o dos proposiciones separadas del contexto; que hay leyes de crítica literaria e histórica que hay que respetar, aunque no se ame la crítica y la historia, porque son leyes de honradez, y que Santo Tomás las guardaba; que el P. Garrigou utiliza hojas privadas para el ataque; que el Papa ha hablado de Teología nueva, pero no ha dicho quiénes forman ese grupo, y que el P. Garrigou ha constituído un bloque arbitrario. No podemos descender nosotros al pormenor de la defensa que hace Mons. de Solages de los escritores atacados y aludidos.

Desde las páginas de su revista el profesor dominico del *Angelicum* replicó en un nuevo artículo, *Vérité et immutabilité du dogme* [20]; y posteriormente todavía en otro, *Les notions consacrées par les Conciles* [21], defendiendo sus anteriores posiciones. Y últimamente en *L'immutabilité des vérités divines et le surnaturel* [22], contestando a un artículo del P. H. Bouillard, *Notions conciliaires et Analogie de la vérité*, aparecido en "Recherches" de abril de 1948 [23], y a otras discusiones acerca de la noción de sobrenatural, que se han involucrado en esta controversia acerca de la nueva Teología.

El R. P. Henri Bouillard publicaba en ese artículo unas notas anteriormente escritas, de 7 de marzo de 1947, y una

---

18 "Au vrai cette sévérité était nécessaire. Il s'agissait de parer aux dangers créés par le modernisme. Le néothomisme et la Commission biblique ont été ces garde-fous. Mais il est bien clair que des gardes-fous ne sont pas des réponses..." JEAN DANIÉLOU, Etudes 249 (1946) 6. 7.

19 Bulletin de Littérature écclésiastique 48 (1947) 65-84.

20 Angelicum 24 (1947) 124-139.

21 Angelicum 24 (1947) 217-230.

22 Angelicum 25 (1948) 285-298.

23 *Notions conciliaires et Analogie de la vérité*: Recherches de science religieuse 35 (1948) 251-271.

respuesta más directa al artículo del P. Garrigou sobre las nociones conciliares. En estas notas y respuesta el P. Bouillard justificaba sus intenciones y defendía las afirmaciones que se le habían criticado, estudiándolas en el contexto de sus frases y de todo su libro; y reconociendo la posibilidad de que tal o cual fórmula empleada en su libro no fuera enteramente feliz [24].

Entre los otros trabajos que estudian esta cuestión mencionemos en España el del R. P. Emilio Sauras, O. P., *La inmutabilidad en Teología y el actual problema teológico*, presentado en la 8.ª Semana española de Teología (1948) y publicado después en "La Ciencia tomista" [25]; en Italia dos trabajos del Maestro del Sacro Palacio, P. Mariano Cordovani, uno pronunciado en la Semana Teológica de la Universidad Gregoriana, de septiembre de 1948, *Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica* [26], y un artículo aparecido en el "Osservatore Romano" de 15-16 de marzo de 1948 sobre *Verità e novità in Teologia* [27]. En Argentina "Ciencia y Fe" ha publicado el estudio del P. Angel Pérego, S. I., *La Teología nueva* [28].

Podríamos alargarnos mencionando otros artículos que han surgido en torno de los problemas suscitados por esta controversia. Pero no será menester citarlos todos. Nosotros, además, en esta controversia, que es *primariamente metodológica*, por lo que atañe a la novedad en Teología y al modo de enfocarla en los tiempos actuales (que es lo que ahora nos proponemos estudiar), *queremos prescindir de otros puntos aislados muy discutibles y muy controvertidos que, bien en lo tocante al concepto de sobrenatural, bien acerca de la evolución y origen de la especie humana, bien acerca de la doctrina católica soteriológica, etc. podrían involucrarse con este problema metodológico que atañe a la Teología y al conocimiento y progreso teológico.*

---

24 *Ibid.*, p. 254 y 263 en la nota.
25 La Ciencia Tomista 76 (1949) 53-85.
26 Sapienza 1 (1948) 329-339.
27 La traducción francesa, *Verité et nouveauté en Théologie*, puede leerse en "La documentation catholique" 45 (1948) 525-528.
28 Ciencia y Fe, n. 17 (enero-marzo 1949), p. 7-30.

II

¿Hasta qué punto es posible una Teología católica nueva? Doctrina del Magisterio eclesiástico.

Para contestar a la pregunta que nos hacemos en el enunciado de este párrafo, creemos necesario señalar y distinguir primero diferentes funciones, que en otra ocasión hemos expuesto y desarrollado [1], propias de la Teología católica; a saber, la función *apologética*, la función *positiva*, la función *especulativa o escolástica*, la función *kerygmática*; nombres que corresponden a otras tantas denominaciones de la Teología: Teología apologética, Teología positiva, Teología escolástica o especulativa, Teología kerygmática.

Sin admitir nosotros la plena independencia o autonomía de estas teologías entre sí, como disciplinas independientes, las admitimos, sí, como funciones o cometidos de una sola Teología.

1.°) *La novedad en la Teología apologética*

Es sabido que la Teología, como ciencia suprema, subalternada solamente a la ciencia de Dios y de los santos (que ven los principios y verdades que la Teología recibe de la fe), tiene como misión científica defender sus propios principios, justificarlos y razonarlos en cuanto sea posible.

Es la doctrina de *Santo Tomás* en la primera cuestión de la primera parte: "Sacra Scriptura, cum non habeat superiorem [scientiam], disputat cum negante sua principia, argumentando quidem si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur..." [2].

Es la doctrina de *Luis de Molina*, que escribe lo siguiente: "Secundum [munus Theologiae est] sua principia suadere, quo facilius et promptius homines ad ea credenda inducantur, idque interdum per rationes omnibus principiis confirmandis communia, qualia sunt miracula, in fidei confirmationem effecta, novi et veteris testamenti mira concordia, religionis christianae cum aliis sectis collatio, atque alia quae suo loco explanabuntur..." [3].

---

1 *Etapas del proceso teológico*: Estudios Eclesiásticos 19 (1945) 145-205.

2 1, q. 1, a. 8.

3 *Comment. in Primam Divi Thomae Partem*, q. 1, a. 2, d. 1; edit. Venetiis 1594, p. 8

Y de modo semejante *Domingo Báñez:* "Ad sacram Theologiam pertinet non solum explicare sua prima principia, sed etiam probabiliter ostendere esse vera et evidenter credibilia esse demonstrare..." [4].

Y modernamente abundan en el mismo sentido *A. Gardeil. O. P.*, [5], y otros muchos que sería enojoso citar [6]. Lo que los antiguos estudiaban como desarrollo del tratado *de Fide*, considerando y probando que el objeto revelado es *creible y credendo*, desde el siglo pasado ha adquirido desarrollo amplio y pleno en lo que llamamos Teología apologética.

Ahora bien, ¿hasta qué punto puede haber una Teología apologética *nueva?* Porque en Apologética es donde de una manera más empeñada se ha querido tener en cuenta la modernidad con métodos nuevos.

Es evidente que si los ataques que se dirigen a los principios de la Teología, es decir, a las verdades de la fe, son *ataques nuevos* por razón del fondo y del contenido doctrinal (lo cual sucederá si es nueva la verdad que se ataque o nuevo el punto desde el cual se combate), también la defensa tendrá que ser *nueva*, por razón del nuevo objeto que se defiende, o por razón del nuevo objeto contra el cual se defiende.

Se podrá objetar que apenas habrá verdad de la fe que no haya sido atacada por los enemigos de la fe, o que por lo menos modernamente han sido atacadas en su conjunto y en sus fundamentos *todas* las verdades de la fe; y no lo negaremos. Pero siempre concebiremos un ataque nuevo y una correspondiente *defensa nueva*, por razón del punto de partida nuevo en que se coloque el adversario.

Cabe también novedad en la Apologética por razón de la *nueva adaptación* a las condiciones psicológicas de los nuevos tiempos.

Es lo que pretendían—como conocen bien los teólogos—no pocos defensores del *método de inmanencia;* no porque rechazaran, como los extremistas y exclusivistas de este método apologético, la apologética tradicional, tachándola de *historicista, extrinsecista e intelectualista;* sino porque pretendían adaptarse y acomodarse al ambiente y a la mentalidad psicológica de los hombres de hoy: era una manera de comenzar, nada más, y de insinuarse, previa a la proposición tradicional de los milagros y vaticinios como prueba apologética.

---

4 *Scholastica Commentaria in Primam Partem*, q. 1, a. 8; edit. Venetiis 1585, p. 58.

5 *La crédibilité et l'Apologétique*, París, 1912, p. 243-251.

6 Cf. H. DIECKMANN, *De revelatione christiana*, Introductio c. 2, n. 62, 65, 66.

Comencemos—decían, tales como Ollé-Laprune y Fonsegrive—, comencemos por las ideas que hoy están en vigor y son familiares a los filósofos y hombres cultos del día, para que así se dispongan a recibir los argumentos intelectuales del viejo método. Comencemos examinando al mismo hombre y la vida del hombre, según el psicologismo del día, y en el examen de este psiquismo mostremos las tendencias innatas y las exigencias y las leyes por las que se rige la vida moral e intelectual del hombre: descubriremos sus deficiencias y sus lagunas interiores, sus vacíos, sus nieblas y sus debilidades, que requieren una luz divina y un auxilio divino.

Este examen, que en el lenguaje blondeliano es el examen de *l'action*, es decir, el examen de nuestra vida y realidad inmanente que obra y se mueve, *dispone* evidentemente a los hombres para el estudio de una religión, como la católica, que se dice da satisfacción a estas necesidades y requerimientos con la luz de una *revelación* sobrenatural y con el auxilio roborativo de una *gracia*.

Dispuestos mejor así los hombres (y, hablando en general, con los criterios inmanentistas y subjetivos, que muestren la satisfacción expletiva que se encuentra en la religión revelada católica), examinarán con más gusto y recibirán con más alegría y firmeza los criterios externos de los milagros y profecías en favor de una religión que responde al deseo previamente provocado en el interior del converso: "Ojalá sea verdad esta religión que así satisface mis anhelos y tendencias".

Se concibe que este caso de adaptación que nos ha ofrecido la llamada Apologética de inmanencia (bien que, en este caso, no exclusivamente inmanente) se podría repetir análogamente en otro conjunto de circunstancias que el ambiente y el clima psicológico de una época impusiera... Y la historia de los métodos apologéticos podría fácilmente comprobarlo con el estudio de la apologética del Renacimiento y de la apologética del Romanticismo.

Por lo demás, a esta novedad, con tal de que se respetara la Verdad, que siempre permanece (*inoccidua*), exhortaba el Papa Pío XII en su alocución a la Congregación general 29 de la Compañía de Jesús: *que procuraran investigar y resolver los problemas del tiempo, sobre todo si pueden crear obstáculos y dificultades a los fieles eruditos; y que más bien confirmaran la fe al ilustrar estos problemas, convirtiendo en auxilio el impedimento* [7].

Cabe, pues, novedad en la Teología apologética, no sólo por

---

7 "Dum igitur inocciduam Veritatem vereri sanctum solemneque habetis, operam date problemata, quae labens fert tempus, studiose investigare et exsolvere, praesertim si ea eruditis christifidelibus obstacula et difficultates progignere possint; quin etiam eadem illustrando, in auxilium convertentes impedimentum, illorum fidem inde confirmate": Acta Apostolicae Sedis 13 (1946) 385.

razón de los nuevos ataques a que se someta el dogma, o por razón del nuevo punto de vista en que se coloque el adversario, sino también por razón de la nueva adaptación, variable con el tiempo, a la mentalidad y psicología del adversario.

Pero aun entonces la práctica y la teoría apologética de Jesucristo y de los Apóstoles, la práctica apologética de todas las épocas del Cristianismo, y la doctrina misma del Magisterio eclesiástico, nos fuerzan a admitir valores permanentes, que trascienden todos los tiempos, en la Teología católica apologética. Se trata—como es sabido—de aquellos criterios externos a la revelación divina, en contraposición a los criterios únicamente internos; se trata de aquellos criterios objetivos, en contraposición a los meramente subjetivos e inmanentísticos: se trata, en fin, de los *milagros y profecías*, que como criterio de la revelación divina conservan siempre su aptitud para ser propuestos a los hombres de todos los tiempos.

Todos recordamos las palabras del Juramento antimodernístico: "... externa revelationis argumenta, hoc est, facta divina, in primisque miracula et prophetias admitto et agnosco tanquam signa certissima divinitus ortae christianae religionis, *eademque cuique aetatum omnium atque hominum, etiam huius temporis, intelligentiae esse maxime accommodata*" (Denzinger [D] 2145). Y antes el Concilio Vaticano se había expresado en términos semejantes: "Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque *imprimis miracula et prophetias*, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis *signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata*" (D 1790). Y el anatema cae—como es bien conocido—sobre quien dijera que "la revelación divina no puede hacerse creíble con señales divinas externas, y que por tanto los hombres deben ser movidos a la fe con la sola experiencia interna de cada uno o con la inspiración privada" (D 1812).

2.º) *La novedad en la Teología positiva*

La Teología positiva se caracteriza por el *método positivo* que preside su trabajo. Con ella se trata de averiguar de una manera positiva cuál es la doctrina contenida en las fuentes de la revelación, en la Escritura Sagrada y en la Tradición; y así la Teología puede justificar científicamente, dando las causas y la razón, el porqué de la propuesta de estas verdades por el Magisterio eclesiástico. Esta Teología, no desconocida ciertamente de los antiguos, se desarrolló poderosamente desde los comienzos de la Edad Moderna, por la necesidad,

entonces particularmente sentida, de justificar ante los protestantes y los humanistas y filólogos del Renacimiento, cuál era el contenido cierto que nos dan la Escritura y la Tradición de la Iglesia. Los Petavios y Tomasinos, los Belarminos y los Suárez y muchos teólogos de nuestra edad de oro, son maestros en esta arte de documentación positiva, críticamente lograda, según las posibilidades de su tiempo.

Santo Tomás reconoce también este género de Teología, como conviene a quien escribió estas palabras, discutiendo sobre si las determinaciones en Teología deben hacerse por autoridad o por razón: "Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. *Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus,* quas recipiunt illi cum quibus disputatur... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire *quomodo sit verum* quod dicitur..." [8]. Las últimas palabras responden a la Teología escolástica, de la que hablaremos dentro de poco; así como las anteriores pueden responder a lo que hoy llamamos Teología positiva.

El teólogo de los lugares teológicos, Melchor Cano, ponderaba en su obra clásica la particular necesidad de esta teología positiva. El respeto a los escolásticos no le quitaba la libertad de señalar lo que en ellos se deseaba, con unas frases que nos recuerdan alguna de las que se han tildado en los teólogos de la *nueva Teología:*

"Nec scholasticorum laudi, quam multorum saeculorum firmavit opinio, detrahere quicquam volo. Sed ingenue ac libere dico, quid in illis desideretur, quidque illi praestarent homines ingenio doctrinaque praestantes, nisi disserendi artem neglexissent. Nam quod spectat ad argumenti inveniendi rationem, *fontes quosdam videntur etiam ignorasse: adeo nulla ex quibusdam eorum fontium argumenta proferunt.* Quotus enim quisque ex traditionibus Christi et apostolorum argumentatur? Atque ex conciliis raro, ex sacris litteris non adeo frequenter, *ex historia vix semel.* [Aquí recordamos la frase de Daniélou, de que la Teología escolástica "*elle ne fait aucune place à l'histoire*" [9] y que la noción de historia es extraña al tomismo [10].] At mea quidem sententia nemo poterit

---

8 *Quodlib.*, IV, a. 18.

9 J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*: Etudes 249 (1946) 14; cf. Revue Thomiste 46 (1946) 359.

10 Etudes 249 (1946) 10.

omni laude esse cumulatus Theologus, nisi et erit horum locorum omnium scientiam consecutus, et ex eis promptum expeditumque parabit ad argumentandum usum..." [11].

Esta Teología positiva, este acudir a las fuentes de la revelación, a la Escritura Sagrada, a los Padres, a las liturgias cristianas, es lo que propugnan muchos de los llamados nuevos teólogos. Como lo expresará, defendiéndose, alguno de los atacados: Santo Tomás—dice—, aun reconociendo su lugar eminente, no agota, asimilándola, toda la substancia de la tradición. La ley del progreso del espíritu es ir periódicamente a las fuentes; y no sólo en marcha rectilínea de conclusión lógica en conclusión. Hay que ir a las fuentes de Santo Tomás: a los Padres y a la Escritura, que son fuentes siempre manantes [12].

Y un propugnador de cómo debe ser la moderna Teología ante las exigencias del pensamiento contemporáneo, el P. J. Daniélou, había escrito estas ideas, que resumimos de su mismo artículo, sin que ello signifique que nos hacemos solidarios de todos los matices de su pensamiento: La Teología actual—dice—debe responder a las experiencias del alma moderna y tener en cuenta las dimensiones nuevas que la ciencia y la historia han dado al tiempo y al espacio, y la literatura y la filosofía han dado al alma y a la sociedad. Debe ser actitud concreta ante la existencia... Y la moderna Teología lo pretende y lo será *en primer lugar por la vuelta a las fuentes: Biblia, Santos Padres, Liturgia.* Hubo desde la Edad Media—dice—ruptura progresiva entre Exégesis y Teología; y el Protestantismo manifiesta una vuelta a la Biblia. Hoy hay exegetas que nos hacen volver a descubrir la Biblia. Hay que buscar las figuras de Cristo en el Antiguo Testamento, como los Santos Padres. Y es de esperar una elaboración de la nueva teología de la profecía, es decir, de la relación del Antiguo al Nuevo Testamento. Hay que volver también a los Padres: en ellos "encontramos precisamente un cierto número de categorías, que son las del pensamiento contemporáneo y que la teología escolástica había perdido" [13]. La noción de historia es extraña al tomismo. Para los grandes sistemas patrísticos (Ireneo, Orígenes, Gregorio de Nyssa) el cristianismo no es sólo una doctrina, es una historia, la de la economía progresiva por la que Dios educa y prepara a la humanidad a recibir el Verbo encarnado... Y hay también hoy día corriente litúrgica; y en la Liturgia hay signo y enseñanza eficaz. Los Padres enseñaban también sus mistagogías. En la Li-

---

11 *De locis*, l. 12, c. 3; edit. Matriti, 1754, t. 2, p. 140.

12 *La Théologie et ses sources. Réponse*: Recherches de science religieuse 33 (1946) 394. 395; cf. *Dialogue théologique*, p. 144.

13 *Les orientations présentes de la pensée religieuse*: Etudes 249 (1946) 10.

turgia hay que buscar, además de la Arqueología, el lugar de encuentro con el misterio de Dios [14].

Pues bien—diremos nosotros—, es evidente que en el conocimiento de las fuentes de la revelación los adelantos de la Historia y de la Filología, de la Arqueología y de la Crítica nos permiten hoy día un conocimiento más aquilatado que en tiempos anteriores del sentido literal de la Escritura, que juntamente con el típico y el plenior es el sentido directamente revelado por Dios, y el que vale para argumentar. Por otra parte, los mismos adelantos de las ciencias críticas e históricas, de la Hagiografía y de la Arqueología sagrada, colocan en nuestras manos un texto patrístico mejor tamizado y estudiado.

Por todo lo cual es cosa clara que esta Teología positiva está no sólo cargada de promesas, sino que ya ha producido frutos ciertos. Y contribuirá no sólo a demostrar la identidad que existe entre lo propuesto por el Magisterio eclesiástico y las fuentes de la revelación, sino que servirá también para investigar directamente y hallar en las fuentes aquello que tal vez no ha sido explícita y distintamente propuesto por el Magisterio.

El estudio y examen directo, científico, de la Escritura, con la abundancia y aparato de todos los medios críticos modernos; las fuentes patrísticas, cada día más asequibles y mejor logradas críticamente, mejor colocadas y ambientadas en su correspondiente marco histórico; las fuentes litúrgicas, cada día más estimadas y mejor interpretadas; las actas de los concilios y los documentos del Magisterio extraordinario pontificio a través de los siglos, mejor ponderados..., servirán—no lo dudamos—al cierto florecimiento de la Teología y al descubrimiento *nuevo* de cosas antiguas.

No hay duda de que el Magisterio eclesiástico contemporáneo ha fomentado y fomenta este trabajo de los teólogos para servirse de todas las ciencias críticas y positivas; y de estos trabajos espera el acrecentamiento de la ciencia teológica.

Un documento significativo sobre este particular lo encontramos en la misma encíclica que reprimía los excesos vitalistas, subjetivistas y evolucionistas del modernismo. Decía Pío X en su encíclica *Pascendi*:

---

14 *Ibid.*, Études 249 (1946) 7-13.

"... Addimus heic, eos etiam *Nobis laude dignos videri, qui.* incolumi reverentia erga Traditionem et Patres et ecclesiasticum magisterium, sapienti iudicio catholicisque usi normis (quod non aeque omnibus accidit) *theologiam positivam, mutuato a veri nominis historia lumine, collustrare studeant. Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda:* id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur, utpote qui modernistarum rem gerunt, quicumque positivam sic extollunt ut scholasticam theologiam despicere videantur" [15].

Y es sabido que Pío XII, en la *Divino afflante Spiritu,* da ánimos a los estudiosos para que, armados con los subsidios de las artes críticas y con el conocimiento de las lenguas, procedan a descubrir ante todo el sentido literal de la Escritura:

"Linguarum antiquarum cognitione et criticae artis subsidiis egregie instructus, exegeta catholicus ad illud accedat munus, quod ex omnibus ei impositis summum est, ut nempe germanam ipsam Sacrorum Librorum sententiam reperiat atque exponat. Quo in opere exsequendo ante oculos habeant interpretes sibi illud omnium maximum curandum esse, ut clare dispiciant ac definiant, quis sit verborum biblicorum sensus, quem *litteralem* vocant" [16].

Y no sería difícil acumular aquí otros documentos eclesiásticos que manifiestan la estima que la Iglesia tiene de esta Teología positiva en la formación de sus clérigos; *con tal de que esta formación positiva esté en armonía con la formación especulativa o escolástica,* como rezan las recomendaciones de Pío X, ya mencionadas, de su encíclica *Pascendi;* y como aparecería en otras instrucciones de la Santa Sede, tales como las de León XIII a los obispos y clero de Francia, de 8 de septiembre de 1899 [17]; las de la S. Congregación de Seminarios y Universidades en el *Ordinamento dei Seminari* para los obispos de Italia, en 26 de abril de 1920 [18]; y las de la misma S. Congregación a los obispos de Alemania, con fecha 9 de octubre de 1921 [19], donde se resumen normas dadas anteriormente y se describe la armonía que debe reinar entre la Teología positiva y la escolástica.

Tratemos ya de esta Teología escolástica, examinando hasta qué punto es posible la novedad en ella.

---

15 Acta S. Sedis 40 (1907) 641.
16 Acta Apostolicae Sedis 10 (1943) 310.
17 *Enchiridion clericorum* n. 602.
18 *Enchiridion clericorum* n. 1107.
19 *Enchiridion clericorum* n. 1133.

3.º) *La novedad en la Teología escolástica.*

Hay una función muy peculiar de la Teología, propia de la llamada *Teología especulativa o escolástica,* por haber florecido principalmente en las escuelas del Medioevo. Y esta *función* teológica es la que principal y casi únicamente se tiene ante la vista por no pocos de los que comentan esta cuestión de la nueva Teología, que nos ocupa.

La Teología escolástica o Teología especulativa es la razón, iluminada por la fe, que busca la penetración del contenido revelado. *Fides quaerens intellectum,* que es la cifra de la Escolástica. O como se expresará el Concilio Vaticano: "ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur..." (D 1796). ¿De qué manera? "... tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo" (D 1796).

Como actos o funciones propias de esta Teología escolástica podemos señalar los siguientes, de acuerdo con la doctrina y el ejemplo de Santo Tomás y de los grandes Doctores escolásticos:

A) *Razonar unas verdades reveladas por medio de otras verdades reveladas.*

B) *Explicar en lo posible las verdades de la fe.*

C) *Deducir nuevas verdades desentrañando mediante la Filosofía y los conocimientos naturales las virtualidades contenidas en el depósito revelado.*

D) *Sistematizar en construcción científica todos estos conocimientos.*

A) *En cuanto a lo primero,* el razonar unas verdades reveladas por medio de otras es organizar el depósito revelado en sus mutuas conexiones, según sus relaciones de cognoscibilidad entre sí y con respecto a nosotros. Porque hay unas verdades reveladas que pueden ser razón de otras, como cuando S. Pablo en *1 Cor 15* prueba y deduce el dogma de nuestra resurrección partiendo del dogma, más conocido, de la Resurrección de Cristo. La labor científica del teólogo pone en evidencia semejantes inclusiones y declara estas verdades reveladas menos conocidas por otras más conocidas. Y así puede organizar las verdades reveladas procediendo de lo más conocido a lo menos conocido, conectando lo secundario con lo primario y relacionándolo todo entre sí.

Es lo que Santo Tomás indica, precisamente con el mismo ejemplo de la primera epístola a los Corintios (c. 15): "... haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut apostolus, *1 ad Cor. 15*, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam..." [20].

"De esta suerte—decíamos en otra ocasión—la Teología investiga la raíz de las verdades reveladas y trata de conocer el *quomodo sit verum* y *propter quid sit verum;* y las verdades reveladas secundarias se podrán conocer en las primarias, que son los artículos de la fe; como las debilidades corporales de Cristo se podrán admitir y conocer su razón por su función de Redentor; y se tenderá a verlo todo en las dos verdades fundamentales: Dios en sí, trino y uno, y Dios que actúa *ad extra* con un misterio de amor creador y redentor" [21].

Y así se consigue aquella inteligencia de los misterios a que aludía el Concilio Vaticano *e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* (D 1796).

Ahora bien, acerca de esa primera función o cometido de la Escolástica, ¿podremos decir que se ha agotado ya ese estudio orgánico de los misterios y de los dogmas revelados, y que no es posible adelantar ni presentar algo nuevo en este particular?

No admitiremos ese coto cerrado ni esa valla al progreso y a la novedad; con que sólo recordemos, v. gr., la obra de Scheeben *Mysterien des Christentums*, justamente celebrada como modelo en presentar la orgánica conexión de los misterios del Cristianismo. O si pensamos que hay dogmas que en el transcurso de los siglos entran más en la conciencia de los fieles y parecen colocarse en un plano primero, y en él ofrecen como un núcleo de cohesión en torno del cual se organizan las verdades dogmáticas que hay en la conciencia; como hoy día es, por ejemplo, el dogma del Cuerpo místico de Jesucristo, o el dogma del Amor infinito y misericordioso y ultrajado del Corazón de Jesucristo, que pueden dar lugar a síntesis dogmáticas y ascéticas diversas, según sea el punto céntrico de referencia. Citemos como ejemplo de síntesis moderna dogmático-ascética la obra de Jürgensmeier acerca del Cuerpo místico de Cristo como principio fundamental de la Ascética: *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*.

B) *La segunda función de la Escolástica* es explicar las verdades de la fe, por la analogía de lo que la razón conoce

---

20 *Summa theologica*, 1 p., q. 1, a. 8 corp.

21 *Etapas del proceso teológico*: Estudios eclesiásticos 19 (1945) 182.

naturalmente: *ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia* (D 1796), como se expresaba el Vaticano.

Es lo que hacía San Agustín cuando en su tratado de *Trinitate* iluminaba el misterio con las analogías y comparaciones del mundo creado.

Es lo que escribe Santo Tomás cuando enseña en la *Summa contra Gentiles* que, si bien la verdad de la fe sólo es manifiesta a los que ven la divina substancia, puede sin embargo declararse mediante semejanzas y analogías, aunque no *demonstrative*. Y continúa: que "es útil que en estas razones, aunque débiles, se ejercite la mente humana, con tal de que no haya la presunción de comprehender o demostrar, *quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere iucundissimum est...*". Y cita el Angélico palabras de San Hilario a este propósito [22].

Y es finalmente, y por no alargarnos más, lo que Raimundo Lulio, en opinión de muchos, sólo pretendía con sus razones declarativas o demostrativas de los misterios.

Ahora bien, ¿quién no ve que en esta declaración de las verdades de la fe por analogías, semejanzas y comparaciones del mundo natural conocido cabe novedad y variedad respecto de lo hecho anteriormente en esta función de la Teología?

C) *Lo tercero que dijimos ser propio de la Teología especulativa o escolástica* es desentrañar las virtualidades contenidas en el depósito revelado sirviéndose de la filosofía y de los conocimientos naturales.

Y aquí tendremos que detenernos más largamente. Esta es función muy específica de la Escolástica, que quiere penetrar, leer dentro del dogma revelado (*intus legere, intelligere*): *Fides quaerens intellectum*. Además de la declaración de las verdades formalmente reveladas, quiere deducir otras nuevas que no están contenidas formalmentes en el depósito de la revelación; quiere penetrar el dogma en sus *virtualidades*, para conocer lo que allí se contiene en germen y puede ser deducido por conclusión de nuestro raciocinio.

Santo Tomás escribirá a este propósito que *ista doctrina* [la Teología] *habet pro principiis primis articulos fidei... et ex istis principiis, non respuens communia principia procedit ista scientia* [23].

---

22 *Summa contra gentiles* l. 1, c. 8.

23 *In 1 Sent.*, Prolog., a. 3. q. 3, solutio II.

Y escribirá también que "... haec scientia [sacra] accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis... ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur...", usando de las otras ciencias como de inferiores y siervas [24].

Y el mismo Angélico y toda la Escuela darán el ejemplo utilizando, v. gr., una Antropología filosófica de matiz aristotélico para explicar y declarar racionalmente las verdades reveladas sobre el Verbo encarnado; y los esquemas filosóficos de causa y signo servirán en el tratado *de Sacramentis*, etc.

¿Cabe novedad en esta utilización de la filosofía y de los conocimientos naturales para desentrañar el Dogma y penetrarlo?

Es evidente que sí, como cabe progreso y novedad en la penetración de la inteligencia humana sobre un objeto cualquiera. Y es ley del intelecto humano penetrar sucesiva y progresivamente en la mayoría de sus objetos, en aquellos que aprehende mediante el hilo de sus raciocinios.

Y esta novedad fué una de las notas del magisterio de Santo Tomás, en proponer *nuevas cuestiones*, en hallar *nueva manera de solventar las dificultades*, en excogitar *nuevos argumentos*, como nos informa su biógrafo, Guillermo de Tocco.

Guillermo de Tocco, hablando de los comienzos del magisterio de Santo Tomás en París, escribe estas conocidas y memorables palabras, en las cuales la resultante o dominante del pensamiento parece ser la de una altísima *novedad*:

"... Deus tantam ei infudit scientiam, et in labiis eius tanta divinitus est effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excedere, et claritate doctrinae Scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere, et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus *novi* luminis radiis illustrasset, qui statim tam certi coepisset esse iudicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare..." [25].

Este progreso y esta novedad en el trabajo del teólogo mediante la razón iluminada por la fe, mediante la revelación divina y los conocimientos naturales de la filosofía y de las ciencias, puede concebirse *nuevo*, bien *por la novedad que se encontrara en la revelación*, bien *por la novedad que se en-*

---

24 1, q. 1, a. 5, ad 2.

25 *Acta sanctorum*, 7 *Martii* (Parisiis 1865), p. 661.

contrara en la filosofía y en las ciencias meramente humanas. Ahora bien, no cabe novedad ni progreso en la Teología por parte del contenido objetivo de la revelación. Teología es la ciencia de la revelación divina pública. Y como la revelación divina pública es única y ha terminado, no puede haber Teología nueva por parte de una nueva revelación que se esperara.

El progreso de la Teología en sus lucubraciones sobre el Dogma no es mudanza de los dogmas, que son intangibles en su contenido; ni es transformación por accesión o aditamento, que ya no puede darse. El progreso dogmático consiste en un conocimiento más distinto y claro de lo que estaba tal vez confuso, más explícito de lo que estaba implícito, más vital y consciente de la que estaba latente y como menos iluminado en la conciencia.

Es sabido que en la vida cristiana se trata de un mismo contenido dogmático, invariable, que sólo se hace diverso y progresa en el modo cómo es recibido por los individuos: El simple fiel o creyente acepta el dogma por la fe; el teólogo lo constata a la luz del Magisterio, lo razona con las fuentes de la revelación, lo desentraña en sus relaciones e inclusiones mutuas y en sus virtualidades; el alma de oración lo contempla y se lo embebe; el héroe y el santo lo viven y lo practican; el apóstol lo anuncia y lo predica; el que llegó al término y a la patria, el comprensor, *revelata cernens facie,* lo goza en su plena luz y magnificencia.

Pero si no se concibe progreso de verdadera novedad doctrinal en el sentido de nuevos dogmas y de nueva revelación, sí puede concebirse en el sentido de *nuevas deducciones del contenido virtual del Dogma,* sirviéndose de la Teología.

Esta Teología especulativa tiene como principios los artículos de la fe, y en general, las verdades reveladas; principios que nosotros aceptamos por la fe y que llamaríamos *como per se nota* en el lenguaje de Santo Tomás[26]. Con esta raíz sobrenatural de nuestro conocimiento teológico progresamos mediante la razón natural, y así formamos el hábito de la ciencia teológica, que si es radicalmente sobrenatural, es formalmente natural.

Ahora bien, toda penetración mediante la razón natural supone una filosofía o conocimientos de los hechos por sus últimas causas. ¿Con qué filosofía habrá que penetrar? Es evidente que no podrá ser con una filosofía falsa, sino con una filosofía verdadera.

---

26 *In 1 Sent.*, Prólog., a. 3, q. 2, solutio II.

Porque el progreso y la *legítima novedad* que buscamos en la labor teológica es claro que se basa no sólo en la verdad de una premisa revelada, sino también en la verdad de otra premisa cierta naturalmente. Bastaría que esta otra premisa (de filosofía natural o de conocimientos naturales) no fuera verdadera, para que la conclusión no fuera ni legítima ni cierta ni en muchos casos verdadera. *Ex falso sequitur quodlibet.*

Procediendo de esta suerte, con la base de premisas inciertas o falsas que intervinieran en el discurso, podríamos tener una teología nueva, muy nueva, seguramente *demasiado nueva,* que resultaría de nuestra especulación. Pero no sería legítima ni sería cierta, y por consiguiente tampoco sería una teología científica.

La especulación teológica ha de progresar con una filosofía que sea cierta y capaz de resistir los embates de los tiempos: ha de progresar con una filosofía que no sea sólo de ayer, ni sólo de hoy, ni sólo de mañana: con una *filosofía perenne.*

Y es sabido que la filosofía escolástica, en lo que tiene de sustancial, es filosofía de ayer y es filosofía de hoy y es filosofía de mañana: es filosofía de siempre. Muy al revés de otras filosofías de moda (evolucionista, historicista, por una parte: subjetivista, vitalista, existencialista..., por otra), que podrán ser filosofía hoy en boga, pero que ni fueron filosofía de ayer, ni lo serán de mañana, con aquella inestabilidad de las olas del mar, cuando una sucede a la otra y desvanece el trabajo de la precedente.

Y si se dijera que así como Santo Tomás cristianizó a Aristóteles, también hoy se podría cristianizar a Kant o a Hegel o a Marx, tendríamos que recordar que si el Angélico cristianizó a Aristóteles es porque el Estagirita ofrecía filosofía perenne y legítimamente adquirida. Pero no se podría hoy cristianizar a Kant o a Hegel o a Marx, *en lo más íntimo y sustancial de estas filosofías* idealista y *a priori*, o panteísta, o materialista..., porque son filosofías sin base, filosofía falsa.

Y hay todavía otras razones para estimar y utilizar esa filosofía escolástica en el trabajo del teólogo. Porque Dios, que al revelar utiliza conceptos, esquemas y categorías humanos, acomodándose a la mentalidad del hombre que recibe la revelación, se sirvió de hecho en buena parte de conceptos y categorías mentales que eran propios de la inteligencia y de la mentalidad helenística. Y ese contenido de la revelación, primeramente así comunicado, se ha ido explicitando y declarando en el curso de los siglos mediante conceptos, categorías y esquemas que responden en gran parte a una mentalidad aristotélica, a una mentalidad escolástica. Querer prescindir de lo bien adquirido en Teología con el auxilio de

esa filosofía aristotélica y escolástica, en lo que tiene de perenne y de adquisición cierta y lograda, no sería acertado; porque sería privarse de una parte del Dogma legítimamente explicitado y más claramente propuesto, o sería privarse de lo legítimamente adquirido como conclusión de las premisas dogmáticas ciertas.

De ahí que la metafísica tomista—*en el amplio sentido de la filosofía perenne y cristiana*, profesada por todas las escuelas cristianas—no es sólo un vestido del siglo XIII, que hoy pudiera parecer anticuado y nada más, pero que podría cambiarse por algo moderno y a la moda; tal vez con una metafísica o dialéctica hegeliana o existencialista... No; todos ven lo equivocado de esta concepción.

Si la filosofía es perenne, expresa las internas y externas relaciones *esenciales* del *ser;* y éstas *en sí* no cambian. Podrán cambiar las *palabras* en que se expresan, pero no las *nociones objetivas;* como pueden cambiarse las palabras con sinónimos o con vocablos de lenguas distintas, permaneciendo en pie la misma *noción* y significado y el mismo *sentido.*

Por esto, una teología nueva con base movediza, condicionada por una filosofía del tiempo, que utilizara elementos en boga no pertenecientes a la filosofía perenne, o que no pudieran integrarse en ella, no significaría un progreso teológico auténtico.

Una labor teológica verificada en estas condiciones comprometería con sus conclusiones infundadas y mal adquiridas, inestables y volubles, como por vía de retroceso, el principio católico de la estabilidad y permanencia dogmática. Porque si la doctrina teológica puede variar con el tiempo y ser inestable, de modo que lo que hoy es verdad, mañana pueda ser falso, fácilmente se ve que esta inestabilidad haría también inestable el principio de donde procede, es decir, el dogma.

D) *La cuarta y última función* que señalábamos a la Teología especulativa o escolástica es la de sistematizar en estructuración científica, sólida, compacta y arquitectónica los conocimientos teológicos adquiridos mediante las tres funciones precedentes de que hemos hablado.

Es lo propio de toda ciencia verdaderamente tal, que no quiere limitarse a ser mera descripción o enumeración de datos científicos. Es lo que realizaban las *sumas* de la Edad Media, cuando los Doctores, comentado el libro de las Sentencias, ordenaban según su propia síntesis y método los resultados adquiridos. Es lo que indicaba León XIII cuando señalaba el cometido que en la organización de la ciencia teoló-

gica correspondía a la Filosofía, "ut multae ac diversae coelestium doctrinarum partes *in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant...*" [27].

Y sobre este particular, aunque todos de grado reconocemos que el edificio arquitectónico construído por Santo Tomás en la *Summa theologica* es el mejor logrado en la sistematización científica de la Teología católica, y que de ningún modo ha envejecido en sus columnas y paredes maestras y líneas fundamentales, y él es nuestro *común Doctor,* y fácilmente alabamos su doctrina, como la más segura y la más aprobada y la más sólida; sin embargo, como fueron diversas las *Sumas* de los Doctores, es evidente que también en esto, es decir, en la sistematización científica, cabe también novedad en Teología; y no hace mucho indicábamos cómo puede ser diferente y nuevo el núcleo y centro que se escoja para sistematizar los conocimientos teológicos. Y es reciente la disputa acerca del sujeto de atribución en Teología: si es Dios, como quieren los tomistas, o si es Cristo Jesús, como defendían los partidarios de la Teología kerygmática. Pero en esto ya expresamos en otro lugar [28] que en nuestro sentir no hay verdadera contraposición entre una y otra sentencia: todo depende de que se adopte para la primera sentencia un punto de vista final y teleológico, y un punto de vista pedagógico y manuductor para la segunda.

Y la misma doctrina de Santo Tomás daría ocasión para este doble punto de vista; porque dice en el prólogo de la cuestión segunda de la primera parte, que piensa tratar en su obra, no sólo de Dios en sí, sino también del *movimiento de la criatura racional hacia Dios,* que es el principio y *el fin de todas las cosas y especialmente de la criatura racional;* pero añade que tratará de Cristo en la tercera parte, el cual, en cuanto que es hombre, *es el camino nuestro para ir a Dios:*

"Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et *finis earum, et specialiter rationalis creaturae,* ut ex dictis est manifestum [artíc. 7 quaest. praeced.]; ad huius doctrinae expositionem intendentes, 1.°, tractabimus de Deo; 2.°, *de motu rationalis creaturae in Deum;* 3.°, *de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi ad Deum*" [29].

---

27 Encyclica *Aeterni Patris.* Acta Sanctae Sedis 12 (1879) 101; *Enchiridion clericorum* n. 404.

28 *Etapas del proceso teológico*: Estudios Eclesiásticos 19 (1945) 190-191.

29 *Summa Theologica* 1 p., q. 2, prolog.

He aquí expresado el aspecto final y teleológico en que se coloca primariamente el Angélico en la *Suma;* pero sin excluir la consideración pedagógica y cómo Cristo es para nosotros el camino hacia el Padre.

Pero si nosotros, tocante a la sistematización científica de la Teología, admitimos posible novedad en los diferentes sistemas teológicos, en cambio tenemos que decir que dos sistemas teológicos, dos teologías opuestas contradictoriamente no podrán ser ambas verdaderas. Como se ha podido escribir rectamente, la verdad integral no es un conglomerado poliédrico de verdades entre sí opuestas, que fueran verdadera cada una en su sistema. Pero sí concederemos que puede haber sistemas complementarios, más que opuestos, los cuales coloquen en mejor luz, con preferencia a los otros, aspectos de la verdad menos atendidos por otros sistemas.

Documentos del Magisterio eclesiástico

Entre los documentos del Magisterio que nos pueden ilustrar acerca de la novedad en Teología escolástica y sobre los puntos que tratábamos últimamente, encontramos en primer lugar las condenaciones de la variabilidad dogmática, que recordaremos como fundamento teológico, del que no es lícito prescindir en este estudio; pero sin alargarnos en el comentario, por tratarse de materia más conocida.

Ya la proposición quinta del *Syllabus de Pío IX* decía de esta manera:

"*Divina revelatio est imperfecta et idcirco subiecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressui respondeat*" (D 1705; cf. D 1636).

Y el Concilio Vaticano afirmó, no sólo la identidad de la fórmula dogmática a través de los tiempos, sino también *la identidad del sentido* de los dogmas, tal como los ha entendido la Iglesia. Y candena con anatema al que dijere "ser cosa posible que a los dogmas propuestos por la Iglesia se les pueda dar alguna vez, según el progreso de la ciencia, algún sentido distinto de aquel que ha entendido y entiende la Iglesia" (D 1818). Y antes, en el capítulo correspondiente a este canon, enseña que "la doctrina de la fe, que Dios ha revelado, no se ha propuesto a los ingenios de los hombres para que la perfeccionen como un invento filosófico, sino que ha sido entregada a la Esposa de Cristo como un depósito divino, para que la guarde fielmente y la declare infaliblemente. Y por esto *hay que retener perpetuamente el sentido de los sagrados dogmas,* declarado ya una vez por la santa Madre Iglesia, y jamás hay que apartarse de ese sentido con pretexto y título de

una inteligencia más profunda" (D 1800). Y recuerda a continuación las conocidas palabras del Lirinense: "Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, *in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*" [30].

Y hablando el mismo Concilio acerca de la infalibilidad pontificia recuerda la misma doctrina antes expuesta: "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante *novam doctrinam patefacerent*, sed ut, eo assistente, *traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent* et fideliter exponerent" (D 1836).

La lucha contra el modernismo afianzó y recalcó esta inmutabilidad absoluta de los dogmas. La encíclica *Pascendi* desenmascaraba abiertamente el evolucionismo dogmático que los modernistas por arte de la inmanencia vital propugnaban (D 2080; cf. D 2094 s.).

Y antes, entre las proposiciones condenadas por el decreto *Lamentabili*, encontramos las siguientes: "Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa" (D 2021); proposición que se refiere a la perfección objetiva del depósito revelado ya desde los tiempos apostólicos. Y aquella otra que directamente se refiere a la continuidad del sentido en los dogmas entonces enseñados: "Praecipui articuli symboli apostolici non eandem pro Christianis primorum temporum significationem habebant, quam habent pro Christianis nostri temporis" (D 2062). Y todavía esta otra proposición relacionada con las anteriores, y que hoy día conviene también tener presente: "Progressus scientiarum postulat, ut reformentur conceptus de Deo, de creatione, de revelatione, de persona Verbi incarnati, de redemptione" (D 2064).

Ni es extraño ese empeño en variar, propio del modernismo; porque para ellos "Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur" (D 2058). Y como se expresará la encíclica *Pascendi* a este propósito: "Caeci equidem et duces caecorum, qui superbo scientiae nomine inflati usque eo insaniunt, *ut aeternam veritatis notionem*... pervertant" (D 2080).

Y el Juramento antimodernístico rechazará expresamente ese relativismo en la interpretación de los dogmas, con aquellas palabras solemnes: "Quarto: fidei doctrinam ab Apostolis per orthodoxos Patres eodem sensu eademque semper sententia ad nos usque transmissam, sincere recipio; ideoque prorsus reicio *haereticum commentum evolutionis dogmatum, ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo, quem prius habuit Ecclesia*..." (D 2145). Y el documento se cierra con el mismo pensamiento: ... "fidem Patrum firmissime retineo, et ad extremum vitae spiritum retinebo, de charismate veritatis certo, quod est, fuit, eritque semper in episcopatus ab Apostolis succesione; *non ut id teneatur, quod melius et aptius videri possit secundum suam cuiusque aetatis culturam, sed ut nunquam aliter credatur, nunquam aliter intelligatur absoluta et immutabilis veritas ab initio per Apostolos praedicata*" (D 2147).

---

30 *Commonitorium*, n. 28: ML 50, 668 (c. 23).

Es la estabilidad y continuidad dogmática, a la que aludía el Papa Pío XII en su alocución de 17 de septiembre de 1946:

"At quod immutabile est, nemo turbet et moveat." Y precaviendo contra una "nueva teología", "quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura, numquam perventura", añade: "Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de numquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate" [31].

Si los documentos anteriores prueban hasta la saciedad la doctrina del Magisterio acerca de la inmutabilidad del depósito revelado, entregado a la Iglesia por los Apóstoles, inmutabilidad en su contenido y en su sentido, la Iglesia, sin embargo, cree también y enseña la posibilidad de penetrar en ese contenido revelado y de desentrañar lo que encierra. Enseña, en efecto, la posibilidad de penetrar mediante la filosofía en el contenido de la revelación; como lo recordaba recientemente Pío XII en su alocución de 22 de septiembre de 1946 al Capítulo general de la Orden dominicana. ¿Y con qué filosofía? Sin duda, con la filosofía perenne. Oigamos las palabras del Papa en la mencionada alocución:

"Nunc vero *agitur de ipsis philosophiae perennis et theologiae fundamentis*, quae quaelibet ratio et disciplina, re ac nomine catholica aestimanda, agnoscit et veretur...; *agitur de veris a Deo patefactis, an nempe mentis acies ea certis notionibus penetrare atque ex eis ulteriora colligere possit.* Paucis dicimus: de hac re quaeritur, an videlicet quod S. Thomas Aquinas aedificavit, ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant, solida rupe innitatur, *perpetuo vigeat et valeat*, catholicae fidei depositum efficaci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit.

Id sane Ecclesia asserit, cum id sibi persuasum habeat hoc itinere ad veritatem cognoscendam et solidandam tuto procedi" [32].

Larga es la cita; pero enseña con claridad que ni la teología moderna ni cualquier teología de verdad católica podría descuidar ni desconocer aquellos fundamentos de la filosofía perenne y de la teología, que cualquier disciplina de verdad

31 Acta Apostolicae Sedis 13 (1946) 384-385.
32 Acta Apostolicae Sedis 13 (1946) 387.

católica reconoce y reverencia, como acabamos de oír. Y enseña que la mente humana puede, a base de nociones ciertas, penetrar en las verdades reveladas por Dios, y deducir de ahí nuevas verdades. Y habla también del valor permanente de lo que Santo Tomás edificó con aquellos materiales, que supeditaron los cultivadores de la sabiduría cristiana de todos los tiempos.

Es una nueva declaración de la estima en que el teólogo católico debe tener la doctrina de Santo Tomás. La doctrina de Santo Tomás, que había ponderado León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, Pío X en la encíclica *Pascendi*, Pío XI en la *Studiorum ducem* y Pío XII, entre otros documentos, en esta alocución de 22 de septiembre de 1946.

Este seguimiento de Santo Tomás en la filosofía racional y en la Teología, *ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia*, prescrito en el canon 1366, § 2, del Código de Derecho canónico, y en el artículo 29 de la Constitución "Deus scientiarum Dominus", juntamente con el artículo 18, § 1, de las Ordenaciones correspondientes de la S. Congregación de Seminarios y Universidades, es lo que aquí nuevamente se inculca. Y por si alguien dijera que es imposible el seguimiento del Angélico en multitud de cosas que representan opiniones erróneas de su tiempo o particularidad de opinión, es decir, en aquello que no representa "quod S. Thomas Aquinas aedificavit, ultra et supra quodlibet tempus *una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant...*"; por si alguien tal dijera, el mismo Pontífice se encarga de explicar de qué puntos y de qué seguimiento aquí se trata. Dice de esta manera:

"Hac autem in re [en la prescripción de seguir a Santo Tomás] nunc minoris videntur esse momenti quaestiones, in quibus, sub ecclesiastici magisterii ductu auspicioque semper libera fuit opinandi et disputandi potestas, quantaecumque eaedem in philosophicis et theologicis indagationibus et disceptationibus ducendae sunt. Eoque minus nunc sermo est de illis doctrinarum ad physica seu rerum naturam attinentium opinationibus et formulis, quae praeteriti temporis propriae et peculiares erant, aut de illarum consectariis, quatenus quidem opiniones illas nostra aetate reperta et inventa humanarum disciplinarum exsuperaverunt et praetergressa sunt: quibus repertis et inventis Ecclesia favet, nedum adversetur, ea provehit, nedum metuat" [33].

Y en la misma alocución la exhortación a seguir los progresos de la época: "Assidua manu versate codices, ubi religionis instituta, leges, historia continentur; quae vero nova ferunt tempora

---

33 Acta Apostolicae Sedis 13 (1946) 387.

sagaci indagatione perpendite et in scientiae sacrae usum convertite" [34]. Así como en la alocución del 17 de septiembre exhortaba a los Padres con estas palabras: "doctrinarum progressus, quantum possunt et quomodo possunt, sectari, id sibi persuasum habentes, se hoc itinere, quamvis aspero, plurimum ad maiorem Dei gloriam et ad aedificationem Ecclesiae conferre posse" [35].

Tales son las enseñanzas del Magisterio eclesiástico acerca de la perennidad del contenido dogmático y acerca de la posibilidad de penetrar en su contenido con el auxilio de la filosofía perenne del Doctor común y Angel de las escuelas.

Y para terminar lo dicho en todo este párrafo sobre la función escolástica o especulativa de la Teología, que no pocas veces ha sido puesta en ridículo y desestima por parte de algunos modernos, no podemos olvidar las prescripciones o recomendaciones de esa función teológica, que encarecen los siguientes documentos de la Iglesia:

En el *Syllabus de Pío IX* se proscribía la siguiente proposición: "Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt" (D 1713).

Y *Pío X*, escribiendo contra el modernismo, decía:

"... [Modernistae] philosophiam ac theologiam scholasticam derident passim atque contemnunt. Sive id ex ignorantia faciant sive ex metu, sive potius ex utraque causa, certum est studium novarum rerum cum odio scholasticae methodi coniungi semper; nullumque est indicium manifestius quod quis modernismi doctrinis favere incipiat, quam quum incipit scholasticam horrere methodum..." [36].

4.º) *La novedad en el aspecto kerygmático.*

La llamada *Teología kerygmática* [37] quiere adaptarse a las necesidades del *kerygma* o anunciación y predicación de la palabra de Dios en el mundo de hoy. Como para la predicación es necesario *mover*, y el mover la voluntad se consigue

---

34 Acta Apostolicae Sedis 13 (1946) 388.
35 Acta Apostolicae Sedis 13 (1946) 384.
36 Acta S. Sedis 40 (1907) 636-637.
37 Sobre ella puede verse lo que escribimos, con la bibliografía que allí indicamos, en *Etapas del proceso teológico*: Estudios Eclesiásticos 19 (1945) 192-196.

poniendo en relieve los *valores* de la verdad que se propone, la Teología kerygmática quiere poner en relieve los valores eternos y actuales de la Teología para el mundo contemporáneo.

Aquí se trata del problema de adaptación de la Teología a las necesidades pastorales, sentido en muchas partes y bautizado con ese nombre de Teología kerygmática por algunos profesores de Innsbruck. Y aunque nos parece que no hay razón suficiente para constituir esta teología en ciencia y disciplina autónoma de la otra Teología que se ha venido enseñando en las escuelas, sí creemos que se trata de una *función* de la auténtica Teología, la de valorizar sus verdades.

Y entre los valores que ahora hacen al caso para nuestro estudio, el de la actualidad y adaptabilidad al mundo contemporáneo es muy principal.

A todos debemos, por mandato divino positivo, la predicación de las verdades sobrenaturales. Para todos, elevados todos en su destino al orden sobrenatural, son también las verdades teológicas derivadas de la revelación sobrenatural.

Y aquí, supuesto lo que hemos dicho anteriormente: que no puede haber adaptación que implique cambio de pensamiento dogmático, ni siquiera de verdad teológica sólidamente conseguida, el primer problema es el del lenguaje en que se ha de manifestar este mensaje divino a la sociedad actual.

Ahora bien, es cosa clara en este particular, que para explicar y fijar en fórmulas dogmáticas el contenido del mensaje divino de la revelación, la Iglesia se ha servido de conceptos propios de su tiempo, y de conceptos *filosóficos;* y es evidente que de esta suerte, al servirse de ellos, los ha *garantizado* como *aptos* para su objeto. Las nociones conciliares empleadas en las definiciones, esas nociones en el sentido de su tiempo y de los Padres conciliares, forman parte de la afirmación o negación en que se encuentran, forman parte de las definiciones conciliares; ya que estas definiciones, afirmaciones o negaciones son juicios que contienen en su estructura lógica las nociones del sujeto y del predicado.

Pero esta garantía que para expresar la verdad permanente da la Iglesia a las nociones que entran en sus definiciones, esta aptitud que tienen *en sí* para expresar la verdad, no puede significar una aptitud para ser *entendidas* esas nociones por todo el mundo y en todas las épocas.

Es evidente que el lenguaje técnico de las escuelas teológicas y filosóficas no es el lenguaje de la catequesis para los niños o para los rudos de una cárcel, hospital, fábrica; ni si-

quiera para la explicación homilética de los adultos en la mayoría de los casos.

Luego esta adaptación y variabilidad en la explicación de las fórmulas dogmáticas o teológicas, según se trate de diferentes auditorios en el mismo mundo de hoy, no menos deberá tenerse en cuenta si se trata de siglos y de tiempos diferentes.

Porque es innegable que hay sistemas y frases y locuciones, que con el tiempo se dejan en la penumbra, y aun en el olvido, aunque en sí sean permanentes los sistemas y las frases sean expresiones de verdades adquiridas. Cabe entonces hablar de algo *contingente;* contingente, no porque no sea expresión de verdades demostradas necesariamente verdaderas e inmudables, si se refiere a adquisiciones ciertas de la Teología; sino expresiones contingentes, porque se dejan y abandonan y no se hace el uso de ellas como en tiempos anteriores.

Con la adaptación no se podrá decir que los teólogos se encierran en un *ghetto* bien cerrado con cerrojo. Esta frase nos recuerda lo que se ha escrito hablando del P. de Grandmaison: "que daba demasiada parte al estudio de los autores contemporáneos y al examen de sus problemas, para que obtuviera la plena simpatía de los "escolásticos" puros, algunos de los cuales parecen gozarse en encerrar la Teología en un *ghetto* bien cerrado con cerrojo" [38].

La primera manera de adaptarse al día es adaptarse al lenguaje del día, de modo que el que habla sea entendido. Como la primera manera de entablar contacto con un extranjero que no habla nuestra lengua es hablar la suya.

Pero hablar la lengua de otro y entablar así contacto intelectual con otro, no quiere decir cambiar el ideario propio o prescindir de él en lo que no se deba prescindir. Se trata de llegar a un terreno común en el orden del lenguaje y, si es posible, en el orden de las ideas.

Por eso algunas fórmulas dogmáticas o teológicas de unos tiempos podrán y aun deberán *traducirse* al lenguaje de otros siglos; no sólo con palabras distintas sinónimas, pero aun con conceptos *equivalentes*, que hagan inteligible a los hombres de la respectiva época el contenido permanente del dogma y de las adquisiciones ciertas de la Teología.

Y convendrá tal vez en ciertos casos apoderarse de los mis-

---

38 H. DE LUBAC, *Le problème du développement du dogme*: Recherches de science religieuse 35 (1948) 135.

mos terminos y conceptos de los adversarios, si expresan mejor los matices del pensamiento, o lo profundizan más adecuadamente.

Esta adaptación al pensamiento y al lenguaje del tiempo es la que recomendaba Su Santidad Pío XII en su alocución del 17 de septiembre de 1946; después de recomendar la atención al progreso científico de la época:

"Insuper suae aetatis hominibus, sive ore sive scriptis, debent ita loqui, ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo id infertur, ut in proponendis et proferendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui saeculi ingenio et propensioni sapienter orationem suam accommodent. At quod immutabile est, nemo turbet et moveat" [39].

Pero esta adaptación no debe ser tal que siembre el desconcierto y la neblina en el campo de la inteligencia. Hoy día no faltan—como decía el Maestro del Sacro Palacio—"quienes creen en serio deber revolucionar la filosofía y la teología de la Iglesia, cambiando nociones y formulaciones *con un estilo aventurero que infatúa a los jóvenes y siembra confusiones entre todos*" [40].

Y aquí son oportunas algunas palabras de la Santa Sede, con las cuales ya muy antiguamente se prevenía contra ese prurito de novedad en el lenguaje. Son palabras de Gregorio IX a los teólogos de París, a quienes intima, con fecha 7 de julio de 1228, el conservar la terminología y la tradición teológicas recibidas; doliéndose de que algunos "positos a Patribus terminos profana transferre satagunt novitate" (D 442). Y así les manda que:

"... sine fermento mundanae scientiae doceatis theologicam puritatem, non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis, ne circa altare Dei videamini lucum velle contra praeceptum Domini plantare, et mellis commixtione sacrificium fermentare doctrinae, in sinceritatis et veritatis azimis exhibendum. Sed contenti terminis a Patribus institutis, mentes auditorum vestrorum fructu coelestis eloquii saginetis, ut foliis verborum semotis limpidas aquas et puras tendentes ad hoc principaliter, ut vel fidem adstruant vel mores informent, hauriant de fontibus Salvatoris: quibus refecti interna crassitudine delectentur" (D 443).

---

[39] Acta Apostolicae Sedis 13 (1946) 384. 385. Cf. *ibid.*, p. 388: "Quod si opus fuerit..."

[40] MARIANO CORDOVANI, O. P., *Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica*: Sapienza 1 (1948) 333.

Que es lo mismo que ya San Pablo decía a su discípulo Timoteo: "O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiae..." (1 Tim 6,30).

CONCLUSION

La Teología moderna, por medio de algunos de sus representantes, ha tenido el noble empeño de ganar para la causa de la verdad a adversarios bien distanciados de ella. Ha querido una renovación, una novedad en la Teología.

En nuestro trabajo hemos procurado estudiar hasta qué punto sería posible esta novedad en la ciencia sagrada; y para ello nos ha parecido necesario distinguir diferentes funciones dentro de la Teología. Y en cada una de ellas la respuesta debe ser circunstanciada a la naturaleza respectiva de esas funciones teológicas.

Un punto muy capital en nuestro trabajo ha sido el valor actual de la teología escolástica y el de la filosofía del mismo nombre, filosofía perenne, que le sirve de *ancilla*. Pero aquí nos parece conveniente señalar un punto y un programa de táctica y de progreso:

Para ganar a los adversarios modernos de la filosofía católica, lejos de presentarnos con aires y sentimientos de inferioridad—como a veces parecen hacerlo algunos católicos—sería de mejor táctica, creemos, y más conforme con la verdad objetiva, presentar la filosofía perenne, y la teología en ella fundada, con toda la vitalidad que le es propia y con todas las soluciones que puede ofrecer a los problemas contemporáneos. No como mendiga, sino como reina; no denigrándola ante el adversario, sino afirmándola, revalorizándola, habilitándola...

Pero para ello es menester *conocerla*, y *conocerla a fondo*. Y para conocerla a fondo es menester estudiarla a fondo—es verdad demasiado evidente—, quiero decir, con toda la solidez con que la estudiaban nuestros mayores, que hoy fácilmente se desprecia, porque es labor dura, árida y costosa...

"Es grave constatar—escribía el Maestro del Sacro Palacio—que algunos se preocupan menos de *aprender*, es decir, de tomar posesión científicamente de los tesoros adquiridos por la ciencia teológica, que de construírsela con métodos subjetivos y más o menos arbitrarios; más fascinados por la novedad que por la verdad, más satisfechos de lo que pueden

construir con sus propias manos, que de recibir el don divino presentado por la Iglesia" [41].

Ni bastará conocer la filosofía y la teología del pasado. Es menester *desentrañarla* en sus virtualidades y potencialidades, para presentar la riqueza de sus soluciones.

Y será menester *aplicarla* a la problemática de la hora presente, para dar luz al confusionismo problemático del atormentado hombre de hoy: dar luz, no quedar envuelto en la niebla con el uso de una filosofía nebulosa, confusa, falsa; o con expresiones imprecisas y vagas, aunque parezcan brillantes o resonantes.

Es evidente que nuestra filosofía puede progresar y puede integrar en sí y asimilarse los datos y adquisiciones ciertas de las modernas ciencias, y aun las hipótesis aceptables, y las justas y razonables suposiciones de otras filosofías hoy en boga, y sus justificados puntos de vista: todo ello puede ser, sin dejar de ser la filosofía que fué, la filosofía perenne.

Y como Santo Tomás construyó el edificio magnífico de su Teología con una labor positiva, y no precisamente *combatiendo* el augustinismo precedente o levantando el edificio en contra del otro; así hoy día tampoco se debería edificar con algunos materiales de la filosofía moderna en actitud de combate o de oposición a la Escolástica.

No sería justo ni prudente.

Y creemos que a veces, tal vez no pocas, se ha descuidado el sabio, sobrio y penetrante método escolástico, tras la caza de la erudición fácil o el contacto de filosofías modernas para *convertirlas;* cuando en realidad, careciendo de la claridad filosófica y de la personalidad y lastre suficientes, se ha corrido el peligro de *ser convertido* por ellas... Al menos no se ha dado más luz a los problemas, sino aumentado la confusión en proponerlos. Se ha conseguido quizás una erudición mayor; pero no una sabiduría mayor. Una congerie indigesta de conceptos y de datos, de hipótesis y conjeturas; pero no una síntesis lograda en sus grandes líneas, clara, precisa y segura. Un confusionismo de ideas, de sugerencias, de imprecisiones, sin el peso y el lastre de las formulaciones netas de la formación escolástica tradicional.

Y siempre será prudente en Teología, que es ciencia de

---

41 MARIANO CORDOVANI, O. P., *Verità e novità in Teologia*: L'Osservatore Romano, 15-16. Marzo 1948. Traduc. francesa en "La documentation catholique" 45 (1948) 527.

tradición, la cautela ante lo que suene nuevo [42]. Y si es menester la caridad con el adversario, es también necesaria la integridad en la adhesión y confesión de la verdad.

Es lo que recomendaba Pío XII en su alocución del 17 de septiembre de 1946, con unas palabras definidas, que marcan la actitud prudente y cautelosa del teólogo católico; palabras tan definidas y exactas, que me parecen las más oportunas para resumir todo lo dicho en este trabajo:

"*...cum novae vel liberae agitantur quaestiones, catholicae doctrinae principia semper mentibus praefulgeant;*

quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur;

certum firmumque ab eo, quod coniectura ducitur, ab eo quod labilis nec semper laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam introducere et invehere potest, secernatur;

errantibus amica praebeatur manus, nihil autem indulgeatur opinionum erroribus" [43].

Miguel Nicolau, S. I.

Facultad Teológica de Granada.

---

42 Esta cautela ante la novedad teológica la recomendaba insistentemente un Visitador jesuíta de los primeros tiempos, promulgador de las Constituciones de S. Ignacio, el P. Jerónimo Nadal. Pueden leerse, por vía de ejemplo, sus *Pláticas de Coimbra* (1561), edic. Granada, 1945, p. 133, 134.

43 Acta Apostolicae Sedis 13 (1946) 385.—Escrito este artículo, que recoge las ideas que expusimos en la ponencia que nos fué encomendada para la novena *Semana española de Teología* (septiembre de 1949), nos es grato constatar la coincidencia de algunos pensamientos con los del reciente artículo del R. P. José Dalmau. *Orientaciones*: Estudios Eclesiásticos 23 (1949) 457-473.

III Congresus Thomisticus Internationalis

[Convocatoria]

Romae celebrandus a die 11 ad diem 17 Septembris 1950 indicitur a Pontificia Academia Romana S. Thomae Aquinatis favente S. Congregatione de Seminariis et Studiorum Universitatibus.

In votis erat III Congressum Thomisticum Internationalem anno 1942 celebrare, ut desideriis in secundo Congressu anni 1936 expressis satisfieret. Quod autem bellum impedivit, nunc, instaurata pace et favente Anni Sancti felici opportunitate, ferventi animo est suscipiendum.

Neque opus fuit longiore inquisitione ut generale thema Congressus inveniretur. Cuique enim vel leviter consideranti libros et periodica huius temporis, statim apparet problemata fere omnia versari circa limites separationis vel coniunctionis philosphiam inter et theologiam. Quapropter generale thema electum est:

De Philosophia et religione.

Hae sunt autem quaestiones ad praedictum thema pertinentes, de quibus agendum visum est et de quibus communicationes accipientur:

1) De demonstratione existentiae Dei. 2) De munere rationis naturalis in actu fidei eliciendo. 3) De vi humanae rationis ad finem hominis inveniendum. 4) De relatione inter religionem et historiam. 5) De habitudine hodiernae philosophiae ad fidem christianam. 6) De munere philosophiae circa facta vitae mysticae.

Auctores communicationum brevitati consulant. Tempus concessum communicationibus ultra semihoram non producetur. Ordo autem Congressus ita instituetur ut discussiones utiliter fieri possint.

Academia rogat: 1.° Ut Universitates, Facultates, Collegia suae adhaesionis et participationis testimonium quam primum mittere velint. 2.° Ut qui communicationem de argumentis supra indicatis scribere voluerint, hanc voluntatem et simul titulum communicationis indicare quam primum curent.

Cetera quae utilia erunt cum omnibus qui, his litteris acceptis, rescripserint, opportuno tempore communicabuntur.

Auctoritates Congressus.

Praesides: Emmi. ac Rdmi. DD. Card. Fr. Marchetti, J. Pizzardo, I. Mercati.

Consilium Exsecutionis: R. P. C. Boyer, S. J.; Rmus. D. P. Parente, R. P. B. Xiberta, O. C.; R. P. P. de Rooy, O. P.; Rmus. D. V. Bianchi; R. P. M. Cordovani, O. P.; R. P. Mi-Browne, O. P., R. P. A. Grammatico, O. C.

Romae, die 30 Septembris, 1949.

Pro Consilio Exsecutionis,
LINUS LOZZA
Cancellarius.

Litterae et communicationes omnes mittantur cum hac inscriptione:

III Congresso Thomistico Internazionale.
Palazzo della Cancelleria Apostolica.
ROMA.

Actualidades cristológico-soteriológicas

I. Posición cristológico-soteriológica de un libro actual

En el misterio de la Encarnación del Verbo de Dios convergen las miradas de la intelectualidad católica contemporánea, anhelante por sondear los infinitos abismos de luz y de vida que oculta el misterio de Cristo. "Por instinto los espíritus van en busca de ideologías abiertas a los problemas de la humanidad moderna. Conocido es el uso que se ha hecho de la idea de *Encarnación* en el transcurso de los años que acaban de correr" [1].

Nuestro tiempo exige una teología de la historia, que aporte soluciones a algunos de los más graves problemas actuales. Y en el centro de esta teología de la historia se coloca el hecho de la Encarnación con la cruz y la resurrección [2]. Estas mismas perspectivas cristológicas guían al pensador moderno en la búsqueda de "el hombre nuevo" [3].

La acción misma del apostolado más característico de la época, del apostolado obrero, en sus realizaciones más audaces está animada del aliento cristológico: "La ausencia de la Iglesia comprobada en los medios proletarios, es un fenómeno mundial, al cual responde por todas partes igualmente un deseo del clero joven de encarnarse en la masa obrera para compartir con ella, como Cristo, "comunidad de destino" [4].

---

1 D. Dubarle, O. P., *Optimisme devant ce monde* (París, 1949) 18. 158.

2 Véase J. Danielou, *Christianisme et Histoire*: Etudes 254 (1947) 166-184; *A travers les Revues*: *Christianisme et Progrès*: Etudes 255 (1947) 399-402.

3 Véase H. de Lubac, *La recherche de l'homme nouveau*: Etudes 255 (1947) 3-25. 145-169 (sobre todo p. 166-168).

4 R. Bosc, *Rencontres catholiques internationales. Visages diverses de l'Eglise*: Etudes 255 (1947) 240.

"El esfuerzo de la Misión de París, en lo que tiene de original al mismo tiempo que de conforme a la teología más tradicional, es un esfuerzo de encarnación y de compañerismo... Como Cristo han aprendido [los sacerdotes de la Misión] a sus expensas lo que cuesta el obedecer y el trabajar. Sabrán como El tomar parte en los sufrimientos de un mundo que nace y en la busca de los hijos perdidos. Como El quieren ellos ser sacerdotes del Altísimo y conducir muchos otros rebaños a la casa del Padre..." [5].

En este ambiente "humano", "heroico en lo vulgar", "ansioso de Cristo", han aparecido este año de 1949 unas "Lecciones sobre Cristo" [6]. Su autor, el P. Ives de Montcheuil, S. I., ya no vive en la tierra: en julio de 1944, con miras a informar a la autoridad eclesiástica, había ido a recorrer grupos de jóvenes franceses de la resistencia que se hallaban privados lo más ordinariamente de todo socorro religioso. Sobrevino un ataque alemán: el P. de Montcheuil no quiso abandonar al grupo en el que de paso se encontraba; cuando se retiraron los sanos, no consintió en abandonar a los gravemente heridos. Tras dos interrogatorios, murió ejecutado la noche del 10 al 11 de agosto. El Padre había dicho en una conferencia en marzo de 1942: "Hay una intensidad y una cualidad de existencia más grande en el acto de morir por ser fiel al deber, que en una larga vida colmada salvada por la flojedad" [7].

La personalidad teológica del P. Montcheuil, "teólogo el más vigoroso de su generación" [8], se encuentra caracterizada por un conocimiento y por un amor profundos de la tradición juntos con un sentimiento invencible de la libertad cristiana: en los recordatorios de su primesa Misa se leían las palabras de San Agustín: "ama et fac quod vis" [9].

Es consolador sentir el aroma de solidez teológica y de unción religiosa que exhalan estas "lecciones". "No nos fiemos, pues, escribe casi al final el P. Montcheuil, en la multitud de nuestras adquisiciones, aunque las supongamos mucho más considerables que lo que jamás serán. No tratemos nunca a Cristo como un objeto de ciencia sobre el que sería preciso saber lo más posible para comprenderlo mejor. Mas, por otra parte, nos equivocaríamos igualmente si aguardásemos en la

---

5 A. Rétif, *La Mission de Paris*: Etudes 262 (1949) 293. 296.

6 Ives de Montcheuil, *Leçons sur le Christ*. París, 1949.

7 Véase H. L., *Préface* a la obra J. de Montcheuil, *Mélanges Théologiques* (Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourviere, París, 1946) 8s. 12.

8 J. Huby, en el *Avant-propos* de "*Leçons sur le Christ*", 7.

9 Cf. Montcheuil, *Mélanges Théologiques*, 10-20.

pereza y en la inacción una iluminación de lo alto, que en estas condiciones no vendrá. De ahí que nos hace falta, por un lado, dar cabida en nuestra vida religiosa al estudio de Cristo mediante la lectura y la reflexión, pero también, por otro lado, esperar de la luz del Espíritu Santo la verdadera inteligencia. Digamos, si os parece, que hemos de emprender una meditación que debe acabarse en contemplación. Esta contemplación no será, por lo demás, una simple mirada. Será a la vez una conformación con Cristo" [10].

Darán una idea del contenido y del carácter de esta obra los epígrafes de sus trece capítulos: Lo que es estudiar a Cristo. La preparación de Cristo. La Encarnación, misterio de amor. Cristo, Dios-Hombre. Jesucristo, Primogénito de la nueva humanidad. Cristo, revelación del Padre. Cristo, lazo entre Dios y el hombre. Cristo, lazo entre los hombres. La Redención, misterio de amor. Cristo sufriente y el sentido del sufrimiento. La Resurrección de Cristo. La vida del universo y Cristo resucitado. El Misterio de Cristo.

No es un tratado cristológico. Son las líneas capitales de la cristología, expuestas con seguridad dogmática, con hondo cariño, con el alma abierta y vibrante a las preocupaciones y a los sentimientos del hombre de hoy. La apologética contra el incrédulo no interesa; mejor dicho, se presenta en estas lecciones lo que más exige de nosotros el que no cree: una penetración de nuestra fe con miras a que vivamos mejor esta fe nosotros los creyentes.

El camino para llegar a este conocimiento de Cristo, nos dice el P. Montcheuil, es la Iglesia. "Pero se dirá, ¿no tenemos también, y antes, el Evangelio? Sin duda. Pero precisamente el Evangelio no es sino el medio por excelencia por el cual la Iglesia nos hace conocer a Cristo. Al abandonar la tierra, para asegurar la continuidad de su obra no ha dejado Cristo hombres encargados de escribir su vida y de explicar sus designios. Ha dejado una Iglesia, en la cual sigue viviendo sobre la tierra. Tu es Petrus..." [11].

Al autor no le afecta la historia que ha recorrido la Iglesia en su lucha por conservar el divino depósito de la revelación, sino que le toca sencillamente beneficiarse de las fórmulas definitivas por las que la Iglesia ha excluído los errores opuestos y ha avanzado mediante los grandes Doctores cristianos en la construcción positiva del dogma. "No nos olvidemos tampoco, añade Montcheuil, de las grandes corrientes de pie-

10 MONTCHEUIL, *Leçons...*, 180.
11 *Ibid.*, 9s.

dad que se extienden en ciertas épocas por el pueblo cristiano y ponen en tan viva luz tal o tal aspecto de Cristo con el simple acento de su oración" [12].

Nunca pensó el P. Montcheuil en publicar el manuscrito redactado por él para dar estas "lecciones sobre Cristo" a un grupo de profesores y estudiantes que durante el invierno de 1944 se reunían en el Centro Universitario Católico de París [13]. Por eso mismo son estas páginas un espejo más fiel de la espontaneidad y verdad del pensamiento de su autor.

Es muy fácil mantener, más exactamente, hacerse la ilusión de mantener la pureza de la doctrina revelada mientras se repiten las *fórmulas* tradicionales; pero esas fórmulas históricas, plasmadas hace siglos, no dicen por sí solas a los hombres de hoy todo lo que en ellas se encierra.

Por el contrario, quien se pone en contacto con la mentalidad moderna fácilmente se hace entender de los hombres de hoy; pero corre el peligro de desfigurar la infinita delicadeza de la verdad revelada al vaciarla en moldes nuevos todavía no suficientemente examinados.

¿Quién se gloriará con razón de haber alcanzado el equilibrio perfecto?

Reconociendo gustosísimos el espíritu excelente de caridad y verdad que anima al libro del P. Montcheuil, y alabando sus realizaciones, deseamos contribuir a una obra que debe ser de todos los hijos amantes de la Iglesia, y especialmente de todos los teólogos, con nuestra modesta aportación sobre un punto de importancia en sí y de graves consecuencias, en el que pensamos se ha condescendido demasiado con el espíritu moderno.

Expone el P. Montcheuil en el capítulo noveno de sus "Lecciones sobre Cristo" la redención como "misterio de amor", y completa estas ideas en el capítulo siguiente: "Cristo sufriente y el sentido del sufrimiento".

La cita deberá ser un poco larga: "*Lo que nos revela el misterio de la redención.* En este misterio, como en toda acción divina, se manifiestan todas las perfecciones divinas... Pero el aspecto que retendremos aquí para hacerlo resaltar es que la Redención es ante todo un misterio de amor. El amor de Dios por nosotros nos da la explicación profunda, sea del hecho mismo de la redención, sea del modo según el cual se ha cumplido" [14].

"Esta muerte en la cruz es considerada por la Iglesia como una satisfacción por nuestros pecados, una reparación de los pecados de todo el género humano. Es muy importante comprender

12 *Ibid.*, 10.
13 *Ibid.*, 7.
14 *Ibid.*, 124.

el sentido de esta satisfacción, no sólo para comprender lo que debemos a Cristo, sino para saber cómo podemos participar en esta redención. Se ha presentado frecuentemente la satisfacción de Cristo como una deuda pagada en alguna manera a la justicia de Dios, la cual tenía que ser primeramente así satisfecha para que pudiéramos ser perdonados. Algunas veces también esta satisfacción es presentada como una expiación propiamente dicha; Jesús hubiera padecido en la cruz la pena debida al pecado, y estando así apaciguada la cólera divina, hubiera podido Dios dar libre curso a su voluntad de amor. Más frecuentemente, siguiendo a San Anselmo, es presentada dicha satisfacción como una reparación moral: según esta explicación, no se trata más para Cristo de padecer una pena a la manera de un criminal, sino que, aceptando con un espíritu filial los sufrimientos de la pasión y de la cruz, da a Dios un testimonio de amor que repara la injuria que el pecador le había hecho por su desobediencia...

Es característico de este modo de explicar las cosas que Dios, queriendo perdonar, ha querido poner a su perdón esta condición previa, que su justicia reciba una satisfacción. Los sufrimientos y la muerte de Cristo serían, pues, antes que nada una satisfacción ofrecida a la justicia de Dios. Como ha sido ofrecida en nuestro nombre, en nuestro lugar, se llama satisfacción "vicaria". En ciertos misterios de la Edad Media y en los sermones de ciertos predicadores estas ideas, forzadas excesivamente, eran presentadas bajo una forma pintoresca, conocida con el nombre de "conflicto de las hijas de Dios". Se representaba una discusión entre la Misericordia y la Justicia, abogando la Misericordia por la reparación del hombre, objetando la Justicia que el culpable debía ser castigado. La discusión se desarrolla, mientras cada una hace valer sus argumentos. Finalmente se imagina la solución, que a veces se presenta como encontrada por la Sabiduría: la Encarnación del Hijo, el cual por su muerte debe satisfacer a la Justicia y permitir así a la Misericordia que se ejercite.

Quede bien entendido que no vamos a inculpar esta última manera de presentar las cosas; pero querríamos señalar el punto débil de una teoría de la que ella es la escenificación, por lo demás, forzada: teoría conforme a la cual la muerte de Cristo es una satisfacción ofrecida a la justicia de Dios, como si Dios por el pecado hubiera sido alcanzado en su ser.

Notemos en seguida que si en algunos de sus textos oficiales la Iglesia habla de satisfacción, jamás afirma que esta satisfacción, dada de hecho a la justicia de Dios, ha sido pedida por la justicia de Dios. Lo que reprochamos en primer lugar a semejante manera de ver es no mostrar el lazo de unión entre la satisfacción ofrecida por Cristo y la que nosotros debemos ofrecer. Cristo parece haber satisfecho en nuestro lugar, haber pagado la deuda que nosotros no podíamos pagar: ¿cómo explicar entonces que nos quede algo por hacer, que debamos satisfacer también nosotros? Sin duda los teólogos de que hablamos están lejos de negar esta necesidad..., pero no explican el porqué. Sobre todo, lo que parece digno de crítica es que semejante concepción implica una falsa idea de la relación del pecado a Dios. Parece que el pecado sea un agravio ("un tort")—como un mal, al menos un mal moral—hecho a Dios, a consecuencia del cual es preciso, o por lo menos conviene, que este agravio sea reparado. Indudablemente es mucha verdad que el pecado tiene algo de infinito, porque destruye en el hombre algo de un valor infinito, sin medida

común con nada humano: la vida de la gracia; también el acto de salir del pecado está por encima de todo esfuerzo humano. Pero al fin el pecado no acarrea efectivamente ningún perjuicio a Dios ("ne porte effectivement aucun préjudice à Dieu"). Como la creación y como el don de su vida hecho al hombre no Le han dado nada, así el pecado no Le quita nada: no daña sino al hombre. La adoración y el amor que son debidos a Dios ¿cómo podrían añadir algo a lo que se dan mutuamente las tres Personas de la Trinidad? Tomamos una vez más a San Agustín su lenguaje magnífico: "¿Aprovecha a la fuente el que el sediento beba de ella o al sol cuando el ojo es iluminado por sus rayos?"

Cuando Dios quiere perdonar al hombre y devolverle su gracia, no tiene antes que pedirle, si hemos de hablar con todo rigor, reparación de un agravio, que no puede alcanzarle: El está demasiado alto para eso. No se presenta la cuestión de saber si Dios se debía a Sí el exigir esta reparación o si la ha pedido sólo por conveniencia. Pero lo que Dios no puede menos de pedir al hombre a quien El quiere volver a llevar al camino de la salvación, es que destruya en sí el pecado hasta en sus últimos vestigios. Sólo que si El debe exigir esto, no es tanto en nombre de su justicia como en nombre de su santidad y de su amor... Siendo el amor de Dios auténtico y modelo de todo verdadero amor, es por necesidad exigente; no tiene nada de complacencia con nuestras debilidades; quiere nuestra verdadera grandeza, ambiciona para nosotros lo que hay de más elevado: que nos parezcamos a El... No esperemos de Dios un perdón que nos dispensase de sufrir los castigos de nuestras faltas y que nos dejase vergonzosamente en el disfrute del mal. Nos ama demasiado para eso...

Ahora podemos comprender el sentido de la pasión y de la muerte de Cristo. Cristo, Verbo encarnado, obra como jefe de la humanidad. El inocente hace el primero lo que debe de hacer el hombre culpable para volver a Dios. Primicias de la humanidad renovada, nos señala el camino por el que habremos de pasar y nos obtiene a la vez la fuerza para pasar por allí detrás de El. Mucho más todavía: El nos hace realizar en El nuestro retorno, y no tenemos en nuestra existencia sino unirnos a El, o mejor dejarnos unir a El para ser arrastrados con El en su paso y encontrarnos con El purificados delante de Dios" [15].

"Al terminar volvamos en unas palabras al tema de la satisfacción, a fin de dar a ésta su verdadero puesto. Hasta aquí hemos podido dar la impresión de eliminarla; pero no hacíamos sino eliminarla de un lugar que no le correspondía o eliminar de ella una concepción defectuosa. La satisfacción es ciertamente en un sentido reparación del pecado; pero no es algo que preceda al perdón y lo condicionase: es algo que le sigue. No es una exigencia del amor de Dios, pero sí más bien una necesidad del amor en nosotros. El amor es en efecto la voluntad del don total de sí, de toda su vida, al ser amado. Cuando el amor de Dios entra en una vida, no trae solamente consigo la voluntad de ser de Dios a partir de ahora, sino la de volver a tomar de alguna manera todo el pasado para darlo a Dios y mediante eso repararlo; brevemente, una voluntad de "satisfacer". Pero ¿es posible llegar ahí? ¿No está definitivamente sellado el pasado y fuera de nuestros alcances? No, porque precisamente podemos hacer del pensamiento de este pasado transcurrido lejos de Dios una razón de

15 *Ibid.*, 126-131.

amar más; podemos hacer de él el trampolín de un arranque más intenso. ¿No es un hecho de experiencia que el recuerdo de las faltas pasadas puede llegar a ser el alimento mismo del amor? Veis, pues, que la satisfacción o la reparación es una necesidad que nace espontáneamente del amor penitente. Puesto que no es más que una expresión del amor, Dios no puede menos de desear que la experimentemos, ya que perdonarnos no es por su parte otra cosa sino ponernos de nuevo en la vía del amor. Mas esta satisfacción, en su germen como en su realización completa, la tomamos de Cristo, de su acto redentor, de donde nos viene todo. Cristo evidentemente no ha tenido que "satisfacer" para sí mismo, pero su acto redentor es la fuente de nuestra propia satisfacción. Por nosotros mismos no podríamos darla. Veis también que no se trata en modo alguno de disminuir la idea de la satisfacción que el pecador debe dar a Dios; no se trata, por decirlo así, de estarse a sus anchas con Dios, bajo pretexto de que nuestro pecado no ha podido hacerle ningún agravio. Pasar pura y simplemente la esponja sobre nuestro pasado, diciendo que Dios ha perdonado todo en su amor gratuito, sería mostrar que no hemos comprendido las exigencias del amor y que le somos todavía extraños" [16].

Permítaseme añadir una breve cita en la que se expone cómo el sufrimiento de Cristo es la consecuencia del pecado: "La cruz de Cristo es la consecuencia del pecado. Fuera de su función redentora el sufrimiento no tiene sentido para Cristo. Sufre como nuevo Adán, venido a reparar la obra del primer Adán. Pero es menester que nos acordemos aquí de lo que vimos la última vez acerca de la significación de este sufrimiento de Cristo. No es el castigo del pecado que Dios infligiría al género humano antes de perdonarle. No es la reparación de un agravio causado a Dios, que sería la condición previa del perdón. Cristo lleva a cabo en la cruz, como jefe y cabeza de la humanidad, lo que toda la humanidad debe hacer para volver a Dios y purificarse del pecado. La cruz es el crisol por el que hay que pasar para llegar a ser capaz de unirse al Dios Santo" [17].

Escuetamente el P. Montcheuil nos dice: El pecado no toca a Dios, que está demasiado alto para ser salpicado con el lodo. La satisfacción, pues, que la Iglesia nos dice haber ofrecido al Padre N. S. Jesucristo consiste en que el Salvador como primicias de la humanidad ha querido sufrir y morir en la cruz para introducirnos en el camino de la purificación, por el que cada uno de nosotros hemos de entrar, si queremos unirnos al Dios purísimo.

La gravedad de esta conclusión tan descarnada exige que reflexionemos bien antes de atribuírsela a su autor. Nos dice efectivamente una nota del capítulo noveno que estudiamos: "Se puede continuar hablando de ofensa de Dios si se piensa en la actitud del hombre que hace todo cuanto está en su mano para alcanzar a Dios. La invulnerabilidad divina no

16 *Ibid.*, 133s.
17 *Ibid.*, 140.

impide que sea legítimo el hablar de ofensa de Dios si se piensa en la actitud del hombre que hace, pecando, todo lo que está en su mano para ultrajar a Dios"[18]. Aunque esta nota fuera del P. Montcheuil, y no del editor, como parece[19], no atenuaría en nada la conclusión general recién indicada. Lo decisivo es saber no si se puede seguir empleando el término "ofensa de Dios", sino si *realmente* Dios *queda ofendido* de suerte que pueda exigir una reparación de este agravio. Y la ofensa de Dios *en este sentido* es negada explícita y repetidamente por el P. Montcheuil, como hemos visto en las páginas arriba traducidas.

Afirma el autor que el hombre es incapaz por sus fuerzas de salir del pecado. No se debe esto a que para reparar el honor divino sea menester el acto de una persona de dignidad infinita, o al menos no baste para tal reparación el hombre pecador, cosas que suponen el concepto de reparación impugnado directamente por el P. Montcheuil, aun en su forma más suave de reparación moral; no encuentro formulada la razón de esta incapacidad del hombre, sino que de pasada dice el autor: "Una vez caído en el pecado, no solamente no puede el hombre por sí mismo retirarse de él, sino que no puede siquiera desear verdaderamente salir de él, y. por tanto llamar en su auxilio. Desde que comienza a sentir disgusto de su pecado, desde que experimenta aunque sólo sea una veleidad de liberación, es que ya la gracia divina trabaja en él. Dejado a sí mismo, el pecador ama su pecado y no puede sino hundirse en él"[20]. En otro pasaje parece aludir a que como por el pecado se pierde un bien de valor infinito, cual es la vida de la gracia, no puede el hombre por su esfuerzo recuperarlo[21]. En todo caso, ningún aspecto que varíe la conclusión antes mencionada.

En cambio, sí parecería cambiar esta conclusión la afirma-

---

18 *Ibid.*, 129.

19 El editor no indica nada en la introducción. Pero de las poquísimas notas que acompañan al texto, varias son debidas ciertamente al editor; p. ej., las de las págs. 26, 76, 84, 86, 112, 158, 162. Incluso parece que *todas* las notas son del editor, ya que el P. Montcheuil no había hecho sino una primera redacción de estas lecciones, sin pensar en su publicación; así suele incluir *en el texto mismo* las referencias a obras citadas por él: véase, p. ej., en las páginas 14, 18, 20, 28, 36, 39, 44, 46, 48, 51, 181s; de donde se deduciría que las citas que ahora aparecen al pie de página (p. ej., 124, 126, 148, 168). son del editor. Consiguientemente, es seguro que nos lo hubiera advertido el editor, caso de ser original del mismo P. Montcheuil la nota a que nos venimos refiriendo (p. 129).

20 *Ibid.*, 125.

21 *Ibid.*, 129.

ción siguiente del P. Montcheuil: "Cristo, lo hemos dicho ya, sufre sin tener necesidad de ello, como primogénito de la nueva humanidad. Pero con ello no nos muestra solamente el camino y el medio de arriesgarnos por él; nos merece el que efectivamente nos arriesguemos. Porque no bastaría remediar nuestra ignorancia: Cristo debe darnos también el deseo de arriesgarnos por el camino y el valor de marchar por él hasta el fin. Abandonados a nosotros mismos, conocedores de las condiciones de nuestro retorno a Dios, nos negamos todavía a aceptarlas, hacemos prácticamente como si no las conociéramos. Pero Cristo, en virtud del lazo que le une a los hombres, los atrae en pos de El: obtiene que el Padre los atraiga en su seguimiento" [22].

¿Qué relación existe entre los sufrimientos de Cristo y el *merecernos* algo del Padre? Por de pronto no es la relación de que por esos sufrimientos quede Dios aplacado y así nos conceda ya sus gracias: semejante interpretación iría directamente contra el pensamiento fundamental del P. Montcheuil ya expuesto. A continuación de las palabras citadas dice además el autor que "cada cristiano desde el momento en que sufre con Cristo y en Cristo sufre como El por el bien de todo el cuerpo" y que "los sufrimientos de cada uno de nosotros pueden llegar a ser meritorios para los otros..., pues les atraen gracias que los harán marchar por el camino de la purificación" [23]. Este "mérito" de nuestros sufrimientos no tiene nada que ver con la idea de aplacamiento de un Dios ofendido, ya que de la "satisfacción" que hemos de dar a Dios se nos dice expresamente que aunque es "reparación del pecado" no es algo que preceda al perdón y lo condicione, sino que es algo que le sigue. "No es una exigencia del amor de Dios, sino mucho más, una necesidad del amor en nosotros" [24].

El P. Montcheuil no ha indicado el porqué del sufrimiento de Cristo o de nuestro sufrimiento unido al de Cristo para alcanzar de Dios gracias para los hombres. Una explicación lógica en su teoría sería que el sufrimiento, al purificarnos y unirnos a Dios, nos hace más agradables a sus ojos, y así nuestros deseos del bien de nuestros hermanos son más eficaces para obtenerles de Dios gracias. En un pasaje dice el autor que nuestro sufrimiento es "oración vivida, la más real y la más poderosa de todas" [25]. Aquí mismo llama también al

22 *Ibid.*, 142.
23 *Ibid.*, 143.
24 *Ibid.*, 133.
25 *Ibid.*, 143.

sufrimiento "propiciación"; hubiera sido interesante que el autor nos hubiera explicado este término, que en su lenguaje no puede tener el sentido de que Dios, ofendido, se nos vuelva "propicio".

El interés científico reclama que indaguemos los antecedentes de estas ideas, que tan peregrinas pueden parecernos. Unos son antecedentes que podemos llamar "intelectuales" y otros son los que designaremos con el nombre de "ambientales".

Antecedentes intelectuales remotos.—Dejando a un lado a Abelardo, de quien se puede dudar si hablaba en serio o como mero dialéctico[26], recordemos siquiera los nombres de los socinianos[27], del reciente protestantismo liberal[28], del modernismo[29]; sistemas catalogados entre los que defienden una redención *meramente sujetiva*: la palabra y el ejemplo de Jesús nos han salvado. Al final del trabajo indicaremos la diferencia esencial que existe entre la doctrina de Montcheuil y estas teorías de una redención puramente sujetiva, que recordamos aquí a título de "antecedentes".

Detengámonos como en más cercano a nosotros en Hermes. El resumen de su doctrina es: Jesús padeció y murió solamente para que se mostrase intuitivamente a los hombres el inefable amor de Dios y juntamente la gravedad del pecado. Como en Dios no había de hecho ninguna ofensa, su justicia no exigía satisfacción alguna. He aquí frases de Hermes: "Si Dios no se dió por ofendido y en realidad no estaba desafecto con relación a los hombres (den Menschen... nicht abgeneigt), de modo que por su parte no necesitaba de reparación, sino

---

26 *Coment. in epist. ad Rom.*, l. 2: ML 178, 836. Cf. J. G. SIKES, *Peter Abailard*, Cambridge, 1932. C OTTAVIANO, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, Roma, 1931. Sobre la posición teológica *fundamental* de Abelardo, cf. J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*: RevHistEccl 28 (1932) 247-295; 533-551; 788-828. Más severamente que estos autores juzga la doctrina de la redención en Abelardo RIVIERE: DTC 13, 1944s; y con mayor amplitud en su obra: *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (París, 1934) 103-129 (que en forma de artículo había aparecido con el mismo título en RevScRel 12 (1932) 362-388).

27 F. SOCINUS, *De Iesu Christo Servatore*. c. 1. (A. Wissowatius. *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, Amsterdam, 1656, 1). Cf. RIVIERE: DTC 13, 1953s. Más acerca del socinianismo, cf. en L. CRISTIANI, *Socinianisme*: DTC 14, 2326-2334.

28 Cf. RIVIERE: DTC 13, 1955-1957. Sobre F. Schleiermacher, que ejerció grandísimo influjo y propuso la redención como esencia del cristianismo, cf. L. CRISTIANI, *Schleiermacher*: DTC 14, 1501-1503.

29 Cf. J. BESSMER, S. I., *Philosophie und Theologie des Modernismus* (Freiburg i. Br., 1912) 33. Véase además 357-365.

sí únicamente por los hombres, para proporcionar a éstos las ventajas arriba mencionadas [que quedásemos aterrados en el futuro ante el pecado y excitados a la fiel guarda y al buen uso de la gracia restituída] había de ser llevada a cabo una obra que bastase, según el derecho más estricto, a reconciliar a Dios; nada impedía que Dios mismo pudiese ejecutar esta obra... La palabra enmudece y el pensamiento sucumbe al concebir tal amor—sólo podemos alabar el pecado, por medio del cual se manifestó—; es la suprema glorificación de Dios, una victoria sobre el infierno; reconocerla es salvación" [30].

Antecedentes intelectuales inmediatos.—Ha sido de máxima importancia la posición del que es considerado hoy como el primer especialista católico de la doctrina de la redención, Jean Rivière, autor, entre los últimos escritos, del amplio artículo "Rédemption" en el Dictionnaire de Théologie Catholique [31]. Existe en Rivière una marcada tendencia a atenuar lo más posible, si no a suprimir en el acto redentivo de Nuestro Señor Jesucristo *la justicia vindicativa* de Dios: "el drama del Calvario no puede provenir en los planes de un Dios sabio y bueno..., sino de un acto *permisivo*" [32]. Insiste Rivière en el elemento de *reparación moral* mediante la obediencia y el amor a Dios de N. S. Jesucristo; las penas tienen un puesto secundario y meramente "material" [33].

El P. Sertillanges, O. P., de tan privilegiada influencia en los medios intelectuales contemporáneos, tiene frases, dirigiéndose a incrédulos, en las que concede a los sufrimientos del Salvador sólo un valor de *ejemplo,* sin relacionarlos con una justicia divina a la que haya que satisfacer [34].

Particular resonancia han tenido en materia soteriológica los escritos de Louis Richard. El título de un artículo que publicó en 1923 reza: La Redención, misterio de amor [35]. La re-

---

30 *Christkatholische Dogmatik* (edic. Achterfeldt-Braun, 1836) 2, 384s (en J. KLEUTGEN, S. I., *Die Theologie der Vorzeit* (Münster, 1870) 3, n. 390). Más sobre Hermes, cf. KLEUTGEN, *ibid.*, n. 390-396. A. THOUVENIN, *Hermes*: DTC 6, 2299. En general, véase A. EROESS, *Die Lehre von der Erlösung im 19 Jahrhundert* (*Pontificia Universitas Gregoriana, Romae,* 1939).

31 DTC 13 (año 1937) 1912-2004.

32 DTC 13, 1968.

33 Permítasenos remitir para la exposición y juicio de estas ideas a nuestro artículo: *El sentido de la muerte redentora de Nuestro Señor Jesucristo y algunas corrientes modernas*: EstEcl 20 (1946) 399-414.

34 Cf. J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* (Albi, 1948), 479s. Hablando para los fieles, se expresa de otra manera el P. Sertillanges: cf. *ibid.*, 482.

35 *La rédemption, mystère d'amour*: RechScRel 13 (1923) 193-217; 397-418. A estas páginas se refiere expresamente la nota de la pág. 124

dención se nos presenta aquí esencialmente, *totalmente*, como un misterio de amor; es la revelación del amor divino, la revelación decisiva del mal que es el pecado, el perfecto ejemplar del camino de salvación [36]. En cuanto a la justicia vindicativa de Dios, nos encontramos con la afirmación de que esta justicia se ejerce sólo con los hombres ya *fijados en el pecado*, incapaces de retorno a Dios [37].

Todo el sentido del artículo es precisamente sobrepasar esa distinción entre la justicia y el amor divinos, obradores de la redención; las ideas de expiación y de sacrificio son el ropaje con que la revelación del Nuevo Testamento viste una realidad que no podían entender tan fácilmente de otro modo los apóstoles, hijos del pueblo israelita, y los paganos que se convertían al cristianismo; pero esa realidad en sí no es sino *el amor*, que está al principio y al fin de la redención [38].

Con todo, que el pecado alcance a Dios, que sea una verdadera ofensa de Dios, la cual ha de ser reparada, lo dicen explícitamente Rivière, Sertillanges y Richard [39]. Rivière es más consecuente e insiste como en punto central en la idea de reparación moral, que dice relación esencial a un *deshonor* de Dios cometido por el hombre y que ha de ser *reparado*. Parecidamente, Sertillanges. Richard, en cambio, soslaya notablemente este aspecto en el desarrollo de su artículo.

Ideológicamente, pues, había precedido inmediatamente a Montcheuil el atribuir a los sufrimientos del Redentor un valor de *ejemplo* sin ninguna o casi ninguna razón de ser como expiación del pecado ante Dios, y lo que es más grave, había ya precedido el presentar la obra redentora sin mucho relacionarla con la reparación de una ofensa divina.

Apenas si es el Señor ofendido que exige reparación; es el Padre amante que quiere volver a unir consigo a la humanidad, entregándola para ello a su Hijo Unigénito.

Antecedentes ambientales.—Coincidente con el final de la primera guerra mundial, aparece en la historia del pensamiento una reacción contra el materialismo y el mecanicismo, reacción que busca los valores *humanos*, lo *ontológico*, lo

---

de *Leçons sur le Christ* del P. MONTCHEUIL. No hemos podido utilizar su obra posterior: *Le dogme de la Rédemption*. París, 1932.

36 *Ibid.*, 417s.

37 *Ibid.*, 399.

38 Cf. *ibid.*, sobre todo 397s. 411.

39 Cf. v. c. DTC 13, 1959: "Mais à travers la loi qui n'est qu'une abstraction, il [le péché] atteint forcément le législateur. Le caractère inévitable du péché est d'être, en définitive, une offense de Dieu". RIVIERE, *Le dogme...*, 478: RechScRel 13 (1923) 207s. 417, en particular la nota 38.

místico y lo mágico; en arte y en poesía no busca tanto ser racional cuanto sugerente de realidades, y mejor de intuiciones semiconscientes; es liturgismo sacral, en el cual se obran ante nosotros los misterios cristianos y no tenemos sino apropiárnoslos; se fomenta la piedad "objetiva" con detrimento del trabajo y esfuerzo personal, de la piedad "sujetiva"[40]; en filosofía es menosprecio del raciocinio y búsqueda de lo vital, de lo existencial; es finalmente horror a lo *jurídico,* en particular a los conceptos de obligación y de ley. Pensadores religiosos como Kierkegaard, Dostoiewski y Kafka vuelven a insistir en la idea de un Dios lejano, como reacción a la tendencia de muchos que desfiguraban a su gusto a Dios[41].

Con respecto a la visión cristológica actual, véase lo que escribe este mismo año 1949 otro autor francés: "Muchos ven hoy en Cristo *al coronamiento final y trascendente* del movimiento que lleva el universo hacia Dios, más a gusto que al enviado de Dios venido a reparar las flaquezas de la creatura. La encarnación del Hombre-Dios, "Emmanuel", sería en el fondo una Encarnación consecrativa, mientras que la función redentora queda en algún modo sobrentendida, o al menos subordinada a la función que evoca esta consagración religiosa del universo"[42].

II. La posición cristológico-soteriológica expuesta y la doctrina católica

El nervio de la cuestión es el siguiente: ¿Hay o no hay en el pecado verdadero agravio, verdadera injuria, verdadera ofensa de Dios? Si no los hay, no tiene sentido el decir que Dios exige una *reparación* del pecado: sencillamente, en rigor no hay nada que reparar ni N. S. Jesucristo *reparó* por nuestros pecados.

Notemos, para comenzar, que la posición de Montcheuil echa por tierra, por sólo nombrar una cuestión clásica, *el presupuesto* mismo de la célebre controversia escolástica acerca de la necesidad de la Encarnación, en la hipótesis que Dios exigiese una satisfacción condigna por el pecado. Disienten los escotistas en si *de potentia Dei absoluta* podría una pura creatura adornada con la gracia santificante satisfacer a Dios

---

40 Véase sobre este particular la Encíclica "*Mediator Dei*", de S. S. Pío XII: AAS 39 (1947) 532-535.

41 Cf. J. Delesalle, *Notes sur quelques tendances de la conscience moderne*: Mélanges de Science religieuse 6 (1949) 97.

42 Dubarle, *Optimisme...*, 81.

ad aequalitatem por los pecados del género humano. Pero convienen los escotistas con los demás teólogos en que el pecado es verdadera *ofensa* de Dios, de la que El puede pedir reparación.

Por lo demás, el propio Montcheuil parece tener conciencia de que se aparta en esto de los teólogos en bloque, pues expone las varias explicaciones de la satisfacción de Cristo y en ellas presenta como punto vulnerable el admitir que el pecado es ofensa de Dios [43].

No vamos a mezclar en nuestro estudio la cuestión de si el pecado es ofensa propiamente contra *la justicia*, o si es preferible no hablar en rigor de justicia e injusticia entre Dios y la creatura [44]. Ni tampoco la cuestión de si es *de la razón misma* de pecado el ser contra una ley, o si en algunos pecados primero es el que sean un mal y pecado y luego el que estén prohibidos por la ley [45]. Ni tampoco la cuestión de si la razón de ofensa activa de Dios es la mismísima razón constitutiva del pecado o es algo que la sigue [46].

En una palabra, queremos prescindir de cuanto sea discutible o simplemente sistemático, para atenernos a lo que absolutamente pertenece a la doctrina católica. Ni nos apoyaremos en teólogos ni siquiera en el consentimiento de los teólogos, pues sería éste un argumento ineficaz, no en sí mismo, pero sí para Montcheuil, con quien al presente tratamos. Al responder al principal argumento de éste, indicaremos luego cómo conciben *los teólogos* más en concreto, y si se quiere, más sistemáticamente la ofensa infligida a Dios por el pecado.

De momento nos interesa únicamente esto: ¿las enseñanzas del magisterio eclesiástico, de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres se pueden armonizar con la conclusión que más arriba hemos sacado de las ideas de Montcheuil, a saber, que Dios está demasiado alto para que el pecado le toque, y que por tanto la satisfacción de N. S. Jesucristo a Dios consiste en que El, como primicias de la humanidad, ha querido sufrir y morir en la cruz para introducirnos en el camino de la purificación, por el que cada uno de nosotros hemos de entrar si queremos unirnos al Dios purísimo? En términos más técnicos: ¿es compaginable con las enseñanzas católicas la tendencia doctrinal de una redención *sujetiva* y no objetiva?

---

43 Cf. MONTCHEUIL, *Leçons...*, 127-129. 133. Más arriba, pág. 5.
44 Cf. SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, tr.21 disp.1 dub.1.
45 Cf. SALMANTICENSES, *o. c.*, tr.13 disp.7 dub.1.
46 Cf. *Ibid.*, dub.2 § 3.

El magisterio eclesiástico.—A diferencia de otros dogmas, el dogma de nuestra redención por Cristo no fué *directamente* impugnado por las herejías ni siquiera en tiempos del primitivo protestantismo, para el cual la obra redentora de Cristo venía a ser un elemento esencial del sistema de la justificación por la fe. Así se entiende que el magisterio no se haya ocupado más explícitamente de este dogma, por lo demás claramente contenido en la Sagrada Escritura y en la tradición [47].

El Concilio Tridentino nos ofrece un progreso en precisión, que puede servirnos de punto de partida. Nos fijaremos en un pasaje donde expone el Concilio ampliamente la necesidad y los frutos de que nosotros satisfagamos a Dios por nuestros pecados; en ese contexto habla también de la satisfacción que Cristo ofreció al Padre por nosotros.

Nos referimos a la sesión 14. En el capítulo 8 defiende el Concilio de los ataques protestantes a la satisfacción, como parte del Sacramento de la penitencia.

"Demum quoad satisfactionem, quae ex omnibus poenitentiae partibus, quemadmodum a Patribus nostris christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, ita una maxime nostra aetate summo pietatis praetextu impugnatur ab iis, qui speciem pietatis habent, virtutem autem eius abnegarunt, sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Perspicua enim et illustria in sacris litteris exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem hic error quam manifestissime revincitur. Sane et divinae iustitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint; aliter vero, qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, et accepto Spiritus Sancti dono, scientes *templum Dei violare* et *Spiritum Sanctum contristare* non formidaverint... Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem: nam claves sacerdotum non ad solvendum dumtaxat, sed et ad ligandum concessas etiam antiqui Patres et credunt et docent" [48].

El principio es: no siempre se perdona por Dios la culpa de modo que se perdone también toda la pena. Estas penas no sólo tienen carácter medicinal, sino también son "ad praeteritorum peccatorum *vindictam et castigationem*". Estas obras penitenciales frecuentadas por los hombres con verdadero

47 Cf. DTC 13, 1915-1917. Que tampoco son adversarios los pelagianos, lo muestra J. RIVIERE, *Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption?*: RevHistEccl 41 (1946) 5-43.

48 DENZINGER-UMBERG. 904s.

dolor de corazón son el camino que siempre se ha creído en la Iglesia ser el más seguro para apartar la inminente pena del Señor: "Neque vero securior ulla via in Ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam" [49].

Hay por tanto sufrimientos, privaciones que no tienen carácter de purificación, sino de verdadero *castigo;* estas penas las imponen los sacerdotes por voluntad de Dios, pues el Concilio refiere este poder directamente al poder de ligar [50]; y lo que es más, estas penas satisfactorias nos libran de la pena inminente que nos infligiría en su defecto el mismo Dios. En este contexto es imposible no atribuir a la pena impuesta por Dios un carácter *también* de *castigo,* aunque no sea exclusivamente castigo. Luego la satisfacción del penitente supone que hay en Dios N. S. *justicia vindicativa.*

La satisfacción de Jesucristo se denomina en este mismo párrafo con la misma palabra "satisfactio" y refiriéndose en concreto a lo que Jesucristo *sufrió*: "Accedit ad haec, quod, dum satisfaciendo *patimur* por peccatis, Christo Iesu qui pro peccatis nostris satisfecit... conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, si *compatimur,* et conglorificabimur" [51]. Por tanto, no se puede suprimir en los sufrimientos de Jesucristo N. S. el carácter de compensación por nuestros pecados a la divina justicia vindicativa, ni se les puede asignar puramente el de ser *un ejemplo* para que nos animenos a entrar nosotros por el camino del sufrimiento purificador.

Bastante claro aparece en lo expuesto que, según el Tridentino, Dios está ofendido con el pecador, pues lo *castiga* su justicia vindicativa. Pero aún se pone más de relieve este pensamiento en la gravísima constitución "Cum quorumdam", de Paulo IV, contra los socinianos, aprobada de nuevo por Clemente VIII [52]. Entre las pocas verdades que cita expresamente como verdades de fe o aun como fundamentos de la misma fe, se lee la condenación de los que hayan dicho "eundem Dominum ac Deum nostrum Iesum Christum non subiisse acerbissimam crucis mortem ut nos a peccatis et ab aeterna morte redimeret et Patri ad vitam aeternam reconciliaret" [53]. Si el Padre no estuviera ofendido no tendría sen-

---

49 *Ibid.,* 904.
50 *Ibid.,* 905.
51 *Ibid.,* 904.
52 Cf. DTC 13, 1920.
53 DENZINGER-UMBERG, 993

lido el que N. S. Jesucristo nos *reconciliase* con El mediante una muerte tan dolorosa.

El Catecismo Romano, publicado por San Pío V, "ex decreto sacrosancti concilii Tridentini", define a nuestro propósito la palabra "satisfactio": "Quare cum de gratiae reconciliatione loquimur, idem *satisfacere* significat, quod alteri tantum praestari, quantum irato animo ad ulciscendam iniuriam satis esse possit: atque ita satisfactio nihil aliud est quam iniuriae alteri illatae compensatio", y añade expresamente hablando de la satisfacción de Cristo por nuestros pecados: "Haec vero eiusmodi esse dicitur, quae nobis Deum *propitium et placatum* reddidit, eamque uni Christo Domino acceptam ferimus, qui in cruci pretio pro peccatis nostris soluto plenissime Deo satisfecit" [54]. Están claros los conceptos de injuria, de un Dios que *vuelve a estar* aplacado y propicio, y de que éste fué el sentido de la satisfacción que Jesucristo ofreció en la cruz a Dios.

Recordemos a este propósito otras palabras del Tridentino; habla de la Misa en cuanto sacrificio propiciatorio, en el que se inmola incruentamente el mismo Cristo que se ofreció cruentamente en la cruz, y dice: "Huius quippe oblatione *placatus* Dominus... crimina et peccata etiam ingentia dimittit" [55].

León XIII, en la encíclica de Jesucristo Redentor "Tametsi futura": "Sane cum divini venisset maturitas consilii, unigenitus Filius Dei, factus homo, violato Patris numini cumulatissime pro hominibus uberrimeque satisfecit de sanguine suo... Cum delesset Iesus chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, affigens illud cruci, continuo quievere caelestes irae; conturbato errantique hominum generi... Dei reconciliata voluntas" [56]. La divinidad había sido "violada", con la muerte de Jesús cesaron las iras celestiales y la voluntad de Dios fué *reconciliada* con los hombres. Luego el pecado ofende a Dios y le provoca a ira y le enemista del hombre, y la satisfacción de Jesús fué la *condición previa* para que el Padre se reconciliase con nosotros.

Pío XI, en la encíclica "Miserentissimus Redemptor": "Peccatores enim cum simus omnes multisque onerati culpis, non eo solo cultu Deus noster nobis est honorandus... sed praeterea Deo iusto vindici satisfaciamus oportet pro innumerabilibus peccatis... nostris... At nulla creata vis hominum sceleribus expiandis erat satis, nisi humanam naturam Dei

54 Parte 2, cap.5, n.62s.
55 DENZINGER-UMBERG, 940.
56 ASS 33 (1900-1901) 275.

Filius reparandam assumpsisset" [57]. La conveniencia de la Encarnación no la deriva el Papa de que habiendo perdido la vida divina en nuestra alma ninguna fuerza creada podía devolverla, sino que expresamente habla Pío XI de satisfacer a Dios justo juez y de expiar.

El pensamiento del Sumo Pontífice aparece aún con más nitidez si vemos lo que en ese mismo contexto dice de la reparación u "honesta satisfacción", que consiste en que "eidem increato Amori, si quando aut oblivione neglectus, aut offensa violatus sit, illatae quoquo modo iniuriae compensari debeant". Y prosigue: tenemos obligación de justicia de reparar: "iustitiae quidem, ut irrogata Deo nostris flagitiis expietur offensa et violatus ordo paenitentia redintegretur" [58]. Luego Dios es "violado" por el pecado, que es una "ofensa", una "injuria", y tal violación es una injusticia, ya que en justicia debemos expiar esa ofensa. ¿Podría hablar así el Papa si Dios estuviera tan alto que el pecado nuestro no le alcanzase? Repásense las páginas de Montcheuil arriba traducidas y véase si no están en abierta oposición con estas enseñanzas expresas de la Encíclica "Miserentissimus".

Hemos de notar que la reparación enseñada aquí por el Papa pertenece como parte la más importante a *la esencia* de la devoción al Corazón de Jesús tal como *oficialmente* la propone la Iglesia [59]. Esta devoción es llamada en esta misma Encíclica "totius religionis summa" [60]; de donde se deduce hasta qué punto es *esencial* en el cristianismo la idea de que Dios es ofendido y violado por nuestros pecados, y que cual a justo juez hemos de satisfacerle por estas injurias.

Lo más decisivo para precisar el grado de certeza teológica que tienen estas enseñanzas es que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús ocupa desde hace tiempo un lugar de absoluta preeminencia entre las devociones del pueblo cristiano y en la predicación del magisterio ordinario. Pero el magisterio ordinario no propone otra esencia de la devoción al Sgdo. Corazón, sino la que enseña Pío XI en su Encíclica. Por tanto, estas enseñanzas no son letra muerta, sino que están vivificando constantemente la piedad de la Iglesia, y de consiguiente están respaldadas por la autoridad del Romano Pontífice y por la del magisterio ordinario de la Iglesia, dispersa por todo el mundo.

Otro testigo del magisterio ordinario de la Iglesia univer-

57 AAS 20 (1928) 169s.
58 *Ibid.*, 169.
59 *Ibid.*, 172.
60 *Ibid.*, 167.

sal puede ser el librito de San Ignacio de Loyola "Ejercicios espirituales", del que afirmó Pío XI, entre otras cosas, ser "inexhaustus spectatissimae aeque ac solidissimae pietatis fons" [61], tan difundido por la Iglesia que de él se cuentan un mínimum de cuatro millones de ejemplares con cerca de 300 ediciones en las más diversas lenguas [62], libro del que son panegiristas, en frase del mismo Pío XI, "ii omnes... qui vel asceseos disciplina vel sanctitate morum superioribus quatuor saeculis maxime floruerunt" [63]; libro, finalmente, alabado por más de treinta Papas más de seiscientas veces, de suerte que ha podido decirse que su doctrina no sólo debe ser considerada como católica, sino como infalible, en virtud del magisterio ordinario del Romano Pontífice [64].

Ahora bien, uno de los pilares sobre los que descansa todo el edificio de los Ejercicios es la consideración de que por el pecado cometemos una ofensa directa y personal contra Dios, por la cual El con suma justicia nos castiga con infierno eterno, del que ha venido a librarnos Jesucristo ofreciendo al Padre por nosotros su pasión y muerte. Véanse como brotes más fácilmente perceptibles de esta concepción en la primera semana de los Ejercicios el tercer punto y el coloquio del primer ejercicio, los puntos segundo al quinto del segundo ejercicio y la segunda adición [65].

Todos los sacerdotes rezamos en el nuevo oficio de la Preciosísima Sangre (1 de julio), por tomar este solo ejemplo:

"Clamorem validum summus ab aethere
Languentis Geniti si Pater audiit,
Placari potius sanguine debuit,
Et nobis veniam dare."

Aquí se presenta al Padre airado por nuestros pecados, pues que es *aplacado* por la sangre de su Hijo; y consiguientemente a este aplacamiento, nos concede el perdón.

En fin, los teólogos del Concilio Vaticano tenían redactado para su aprobación por los Padres lo siguiente: "Pariter damnamus doctrinam haereticam si qui dixerint non ipsum Deum Verbum per suam humanam naturam assumptam vere pro

---

61 Encíclica "Mens nostra": AAS 21 (1929) 703.

62 I. IPARRAGUIRRE, S. I., *Ediciones del libro de los Ejercicios*: Hechos y Dichos 14 (1948) 566-569.

63 Encíclica "Mens nostra": AAS 21 (1929) 704.

64 I. IPARRAGUIRRE, S. I., *La primera aprobación pontificia de los Ejercicios*: Hechos y Dichos 14 (1948) 461s.

65 *Monumenta Ignatiana...* Series secunda. *Exercitia spiritualia...* (Matriti. 1919) 282. 286. 288. 300.

nobis satisfecisse Deo *offenso*" [66]. De modo que Dios es *ofendido* por el pecado y N. S. Jesucristo verdaderamente *satisfizo* por nosotros.

La Sagrada Escritura nos presenta la pasión y muerte de Jesucristo N. S. como algo que *aplaca* a Dios *ofendido* por nuestros pecados y que es condición para que Dios nos perdone a los hombres. Ya Isaías (52,13-53,12) había visto al Mesías con su pasión y muerte ofreciendo a Dios ofendido lo que valía para compensar nuestro pecado. Que Dios aparezca ofendido y exigiendo castigo, se ve porque el castigo del Mesías se atribuye directamente a Dios. "Yahveh hizo que le alcanzara la culpa de todos nosotros" (53, 6); "a Yahveh le plugo destrozarle con padecimiento" (53, 10), y el Mesías sufre no por pecados propios, sino por nuestros pecados.

San Pablo dice que éramos objeto de aversión por parte de Dios y que la muerte de Jesús es la que nos ha reconciliado con Dios: "Si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius..." (Rom 5, 10). El verbo καταλλάσσω no significa que nosotros nos hemos vuelto a hacer amigos de Dios convirtiéndonos a El, sino que El estaba enemistado con nosotros y nos ha devuelto su gracia por la muerte de Jesús. Cf. 2 Cor 5, 18-21.

Las ideas de propiciación, expiación, sacrificio expiatorio, que abundan en el Nuevo Testamento [67], dicen relación necesaria a un Dios ofendido por los pecados que ha de ser aplacado o al que se ha de satisfacer y reparar por la ofensa cometida contra El. Para evitar la claridad de estas enseñanzas no hay otro recurso sino el propuesto recientemente de acudir a una influencia del medio ambiente sobre los apóstoles y los primeros cristianos [68]. Pero habría que probar que la palabra divina no sale garante en la Sagrada Escritura de semejante concepción; por el contrario, tal garantía la ofrecen el sentido obvio de las expresiones y la interpretación que del pecado como ofensa de Dios y de la satisfacción de Cristo hace el magisterio eclesiástico, según acabamos de exponer.

Los Santos Padres, como era de suponer, abundan en las mismas ideas de la Sagrada Escritura. Oigamos a dos de los más venerandos por su antigüedad. S. Justino: "Omne humanum genus maledictioni obnoxium reperietur... Igitur si pro

---

66 CL 7, 515 c.

67 Cf. v. c. Rom 3, 24s; 1 Io 2, 2; 4, 10; Hebr 7, 26s; 9, 11-14. 26. 28.

68 Cf. RICHARD, *La Rédemption, mystère d'amour*: RechScRel 13 (1923) 408. 411s. Parece superfluo recoger las objeciones que este autor presenta a la idea de expiación: *ibid.*, 398-407.

hominibus ex omni genere suum etiam Christum Parens universorum maledictiones omnium in se suscipere voluit... Si voluit Pater haec eum pati, ut eius livore genus humanum sanaretur... [69]. S. Ireneo: "[Deum] in primo quidem Adam offendimus, non facientes eius praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, oboedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, nisi illi cuius et praeceptum transgressi fueramus ab initio" [70]. El pecado del género humano tenía a Dios enemistado con los hombres y a éstos bajo la maldición; la muerte de Jesús fué la condición previa de nuestra reconciliación y salvación.

Resulta de lo expuesto que la doctrina según la cual Nuestro Señor Jesucristo con sus sufrimientos ofreció a Dios, ofendido con los hombres, una compensación por nuestros pecados, que fué condición para que Dios se reconciliase con el género humano, es doctrina revelada por Dios, propuesta, aunque no directamente definida, por el magisterio extraordinario en el Concilio Tridentino, enseñada por el magisterio ordinario con las características de estricto magisterio auténtico e infalible, preparada para ser definida en el Concilio Vaticano; por consiguiente, nos hallamos ante una verdad de fe divina y católica próximamente definible.

Examen de los argumentos en contra aducidos por Montcheuil.—El principal es el de que en la concepción católica que hemos expuesto parece que el pecado es un mal, al menos moral, hecho a Dios, en consecuencia de lo cual es necesario o conveniente que este agravio sea reparado. Ahora bien, Dios está demasiado alto para ser alcanzado por el pecado, y así no hay cuestión de exigir reparación de un agravio que no ha llegado hasta El. Del mismo modo que el haber Dios creado al hombre y haberle dado su vida, no le ha traído nada a Dios, así el pecado tampoco le quita nada; el pecado sólo daña al hombre. La adoración y el amor que son debidos a Dios, ¿cómo podrían añadir algo a lo que se dan mutuamente las tres Personas de la Trinidad? [71].

Si Dios es infinitamente trascendente y por ello está "demasiado alto", a la inversa es también infinitamente íntimo

---

69 *Diálogo con el judío Trifón*, 95. Edición de G. ARCHAMBAULT (Paris, 1909). (Textes et documents, H.Hemmer-P.Lejay) 2, 102. 104: MG 6, 701. R 140.

70 *Adversus haereses*, 5, 16, 3. Edición de W. W. HARVEY (Cantabrigiae, 1857) 2, 368s: MG 7, 1168. R 255. Otros muchos textos de Santos Padres pueden verse, v. gr. en P. GALTIER, S. I., *De incarnatione ac redemptione*. Editio nova (Parisiis, 1947) n. 473-482.

71 Cf. MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, 129s.

a todos los seres, en especial al hombre, y por eso está "demasiado cerca" para no ser alcanzado por el pecado. Tenemos que pensar a Dios en el cielo empíreo, pero también en lo más hondo de nuestro ser, conservándonos y vivificándonos.

La revelación nos presenta un Dios, en medio de su trascendencia única, sumamente próximo al hombre. Todas las cosas las crea para el hombre y a éste lo crea a imagen suya; en seguida le impone personalmente un precepto, habla con él, le promete salvación después del primer pecado, se preocupa de amonestar a Caín y de vengar la muerte de Abel, se apesadumbra su corazón ante la maldad de los hombres que han de ser anegados en el Diluvio, establece pactos con Noé y con Abraham, se escoge un pueblo con predilección, guía todos los acontecimientos humanos, premia al bueno y castiga al malo. Aun en el Antiguo Testamento se llama "padre" y exige el amor de sus hijos (Mal 1,6), se dice "esposo" de su pueblo Israel principalmente en las profecías de Oseas, Jeremías, Ezequiel y en el Cantar de los Cantares, se representa como "pastor" (p. ej. Mich 2,13; 4,6s; Is 40,11; Ez 34,7-22), se compara con una "madre" que cuida de su niño que aún mama (Is 49,15). En el Nuevo Testamento Dios se acerca tanto al hombre que se hace verdaderamente hombre.

Ni la razón, y menos aún la luz de la fe, nos llevan a concebir un Dios tan elevado que no sea accesible al amor y a las ofensas de los hombres.

Es cierto que Dios sería infinitamente amado y glorificado sin los hombres, con solos el amor y gloria recíprocos de las Personas trinitarias. Pero es igualmente verdad que el amor y la gloria que le tributan las creaturas es algo real en lo que Dios se complace, pues sus divinas perfecciones se manifiestan de este modo aun fuera del ámbito trinitario. Fundamentalmente tiene conexión este problema con el más general de la existencia de un Dios *infinito* en su ser simultáneamente con *otros* seres que no son el mismo Dios, si bien todo su sér lo tienen recibido de Dios.

Que el pecado no alcanza físicamente al Dios inmutable, que tampoco es un mal moral de Dios, en cuanto cause tristeza real o pesar efectivo en Dios, es demasiado evidente. Pero Dios es el fin último del hombre y tiene un derecho inalienable a ser reconocido como tal por la creatura; con tal reconocimiento el hombre honra y glorifica a Dios; con el poner el hombre su fin último en algo no divino, desconoce el derecho de Dios y deshonra a Dios, quien justamente puede exigir una reparación de este deshonor, que todos los pueblos consideran

con razón como una injuria *personal*, diversa de las injurias *reales* por las que a alguien se daña en sus bienes reales; por ejemplo, con el robo.

La consideración del pecado como *deshonor* de Dios es clásica en teología y explica suficientemente la razón de ofensa divina que encierra el pecado. Parecidas reflexiones se podrían hacer mirando el pecado como falta de *amor* a Dios o fijándonos en otros aspectos de los divinos atributos.

Para *reparar* el deshonor divino es esencial el homenaje libre de la voluntad; el sufrimiento puede estar enteramente ausente. Con todo, Dios N. S. ha querido de hecho exigir el sufrimiento para que se satisficiese a su divina justicia. Tal exigencia está perfectamente en armonía con la naturaleza de Dios ofendido, quien no es sólo nuestro fin último, sino que es además el juez supremo. Por dura que pueda parecer a nuestra generación esta verdad de un Dios juez, la misma razón natural la proclama y la revelación nos la pone constantemente ante los ojos, aunque no fuera más que con aquellas dos realidades tremendas del purgatorio y del infierno: no se merece allí ni se sufre para hacerse uno mejor, sino que se expía a la divina justicia pagando en el purgatorio la pena vindicativa de nuestros pecados y sin acabar nunca de pagarla en el infierno.

Reprocha Montcheuil a la concepción clásica de la satisfacción de Cristo que defendemos, el no mostrar el lazo de unión existente entre la satisfacción ofrecida por Cristo y la que nosotros debemos ofrecer. El Señor ha pagado en lugar nuestro la deuda que no podíamos pagar; ¿qué nos queda ya por hacer? [72].

El fundamento de la explicación se ha de buscar en la misma cualidad de *vicaria* que posee la satisfacción de Jesucristo. Sin dar a este término el carácter de *sustitución* enfrente del de *solidaridad*, es indudable que la satisfacción de Cristo es en algún sentido vicaria en cuanto que hizo El lo que nosotros no podíamos, y lo hizo libremente. De Dios partió la iniciativa de esta satisfacción vicaria, libérrimamente constituyó El a Cristo cabeza nuestra para repararnos; pudo por tanto fijar las condiciones en las que aceptase una satisfacción que al fin y al cabo no se la dábamos personalmente los mismos culpables.

De acuerdo con la economía universal de la Divina Providencia, que tan de lleno se acomoda a la naturaleza de los seres creados, ha querido Dios N. S. que el hombre libre y

72 *Ibid.*, 128s.

pecador una su pobre satisfacción a la infinita de Jesucristo, gracias al cual podemos nosotros satisfacer en algo a Dios. Esta disposición divina trae consigo padecimientos, pero proporciona al hombre la máxima dignidad de poder reparar sus propios pecados; la satisfacción y los méritos de N. S. Jesucristo permiten al que fué enemigo de Dios rehabilitarse con su propio esfuerzo ante el Señor, a quien ofendió.

Examen interno de la doctrina soteriológica del P. Montcheuil.—La idea de nuestra purificación por el sufrimiento y de ser éste camino para la unión con Dios es exacta, pero no es fruto de la concepción particular del autor sobre la reparación, sino que es una idea evangélica y comprendida expresamente desde el comienzo de la Iglesia[73]. Dígase lo mismo del pensamiento de que los sufrimientos del Salvador son el gran ejemplo y el estímulo eficaz para animarnos a sufrir nosotros. Magnífica es la insistencia del autor acerca de las exigencias del amor divino sobre nosotros y acerca de las exigencias de nuestro amor a Dios, si éste ha de ser sincero y ardiente. Es un enfoque del padecer recto y que cuadra enteramente con la mentalidad moderna. Profundos son los aspectos que señala de nuestra incorporación a Cristo y sus consecuencias.

Pero el *exclusivismo* de que reviste el P. Montcheuil estas ideas, suprimiendo la noción fundamental de que el pecado es verdadera *ofensa* de Dios y tal que dice relación a una auténtica *reparación*, hace que carezca de base toda su bella construcción, o, en términos filosóficos, que falte la lógica interna del pensamiento.

a) Si Dios está tan alto que ni el pecado le alcanza ofendiéndole ni el amor y la glorificación creadas realmente le complacen, ¿no pierde mucho al menos de su contenido el motivo de evitar el pecado por *amor* de Dios, ya que el pecado no va directa y propiamente *contra* Dios?

b) No esperemos del amor de Dios un perdón "que nos dispensase de sufrir los castigos de nuestras faltas"[74]. "Para nosotros, a diferencia de Jesús, el sufrimiento es cuestión de justicia. Merecido por el pecado, se puede decir que es su consecuencia necesaria"[75].

Según esto, el pecado merece castigo, y por tanto no se ve por qué de la obra redentora de Cristo, en la que satisfizo *por*

---

73 Véase p. ej. J. SOLANO, S. I., *Sentido del sufrimiento cristiano*: El Mensajero del Corazón de Jesús 91 (1946) 206-208.

74 MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, 131.

75 *Ibid.*, 140.

nuestros pecados, se ha de suprimir el elemento expiatorio en sentido propio, es decir, el sufrimiento como compensación dada a la justicia vindicativa de Dios.

Dado todo el contexto, tal vez entienda Montcheuil en la primera cita recordada la palabra "castigo" en el sentido de pena *medicinal,* para que no volvamos a caer; en tal caso no faltaría la lógica en la teoría, pero se emplearía una palabra con notable impropiedad, sin fijarnos ahora en la oposición de este modo de ver con el que antes recordábamos del Concilio Tridentino, que en términos formales habla en la satisfacción del carácter vindicativo *además* del carácter medicinal.

En la segunda cita claramente entiende la expresión "castigo" en su estricto sentido, pues dice que el sufrimiento no es "*puro* castigo". Pero parece haberse olvidado de esta concesión el autor cuando escribe al final del mismo capítulo: "Mas todo esto no tendría sentido sino en la hipótesis en que el sufrimiento fuese el castigo del pecado y en que, según una concepción del todo humana, se buscase una proporción entre la culpabilidad y el castigo. Si el sufrimiento es otra cosa completamente distinta ("tout autre chose"), si es el medio de una purificación necesaria, la cuestión es en sí misma totalmente diversa" [76].

c) "Todo el proceso por el cual nos arrancamos a nosotros mismos del pecado saca de la cruz su eficacia" [77]. Arrancarnos del pecado significa para el P. Montcheuil volver a recobrar la vida de la gracia [78]. ¿Cómo nos obtiene la cruz la devolución de este don divino? Aquí no basta que Jesucristo con su ejemplo nos anime a entrar por la vía de la purificación y de la unión con Dios; es menester que Dios infunda en nosotros la gracia. ¿Qué relación tiene la muerte de Cristo con esta operación divina de infundirnos la gracia santificante? Pregunta es ésta que no recibe respuesta en la teoría que vamos estudiando.

Jesucristo no nos muestra con sus sufrimientos sólo el camino y el medio de entrar por él, sino que nos *merece* el que efectivamente nos internemos por ese camino. En concreto, Jesucristo nos da el deseo y el valor de recorrer el camino hasta el fin. El Salvador, en virtud del lazo que le une a los hombres, los atrae en su seguimiento; El obtiene que el Pa-

---

76 *Ibid.*, 146.
77 *Ibid.*, 132.
78 *Ibid.*, 129.

dre los arrastre en seguimiento suyo[79]. Aunque el "merecimiento" de Cristo aparezca limitado a sólo alcanzarnos la entrada efectiva por la vía de nuestra purificación, desearíamos saber qué influencia ha tenido la pasión del Señor para obtenernos del Padre esta gracia.

Si la palabra "mérito" conserva su sentido tradicional, habremos de decir que los sufrimientos de Cristo agradaron al Padre, y como premio por ellos concede a los hombres esa gracia. En tal concepción Dios aparecería asequible a los obsequios de la voluntad humana del Verbo encarnado y aparecerían tales obsequios como una condición previa para que Dios dispense al hombre su favor. Pero como los conceptos "mérito" y "demérito" son correlativos, se deduciría que no había inconveniente mayor en retener también la noción clásica de la *satisfacción* como algo previo al perdón otorgado por Dios; ahora bien, contra esta noción dirige todo su esfuerzo nuestro autor.

Si, por el contrario, "mérito" se hace equivalente de "impetración" u "oración", como tal vez pudiera inferirse del sentido que asigna Montcheuil a nuestros propios sufrimientos ofrecidos por los demás hombres[80], además de identificarse términos dispares, queda aún por explicar por qué los dolores de Cristo y su muerte tienen ante el Padre ese valor impetratorio. En el momento en que los concibamos como algo que es de algún modo causa o condición motiva de que Dios nos ayude, entramos en un terreno que es muy diferente del en que se mueve todo el pensamiento del autor.

Estas afirmaciones sobre la "eficacia de la cruz" para recobrar la vida de la gracia y sobre el "mérito" de la pasión de N. S. Jesucristo, aun en medio de su imprecisión bastan para que la doctrina de nuestro autor se distinga esencialmente de los sistemas antes mencionados como *antecedentes intelectuales remotos* de Montcheuil y según los cuales la muerte de Cristo no fué redención en sentido objetivo, sino en sentido puramente sujetivo. Montcheuil admite algo objetivo, aunque su error inicial acerca de la inexistencia en el pecado de una verdadera *ofensa* divina, le haga explicar falsamente la satisfacción del Señor y dé a toda su exposición de la obra redentora un tinte marcadamente sujetivista.

Las mismas inconsecuencias y lagunas que acabamos de señalar son una defensa del P. Montcheuil, en cuanto que muestran que no pudo madurar del todo estas páginas, las

---

79 *Ibid.*, 142.
80 *Ibid.*, 143. 146.

cuales él no pensó en publicar. Las circunstancias tan inquietantes en que hubo de redactar estas lecciones para profesores y universitarios explican muchas cosas. Hubiera sido la única posición delicada y noble respetar la frescura de esas charlas, si la gravedad del asunto tratado, su carácter sintomático respecto a tendencias hoy en boga y la publicación de estas clases en un libro impreso, no nos hubieran obligado a llamar la atención sobre ellas.

Sería una injusticia el conservar del P. Ives de Montcheuil únicamente el recuerdo de estos dos capítulos en los que incautamente se ha dejado arrastrar por corrientes no sanas. En todo el resto de su obra *Leçons sur le Christ* se nos manifiesta un gran pensador y teólogo, un apóstol de nuestro tiempo, en quien la doctrina revelada ha informado toda la vida hasta llevarle a arriesgar su propia vida en aras del deber. Desde el cielo verá él seguramente con complacencia su obra teológica, y estoy convencido de que también agradecerá estos retoques, necesarios en los dos capítulos de su libro que exponen la redención [81].

JESÚS SOLANO, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

---

81 Una prueba más de que la explicación tradicional del pecado original y de la redención por ser verdadera aparece razonable aún en los medios más cultos de nuestros días la ofrece G. TRUC, *Incarnation et Rédemption. Essai de psychologie et de philosophie religieuses* (París, 1945) p. ej. 17-22; 49-56; 92s; 105-108.

Francisco Suárez

En el IV centenario de su nacimiento

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

Número extraordinario (abril - septiembre 1948) de 550 páginas, 15 artículos, 9 notas en que se estudia al P. Suárez desde todos los puntos de vista de las ciencias eclesiásticas, y con una BIBLIOGRAFIA SUAREZIANA o reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca del Doctor Eximio desde el centenario de su muerte, 1917, hasta el presente.

Puede adquirirse al precio de 80 pesetas.

Dirija los pedidos a

EDICIONES FAX

Zurbano, número 80 - Apartado 8001

MADRID

Un esbozo de teología de la Gracia en la acción de la Sabiduría divina, según Prov 1-9

Como aparece clara en los libros sapienciales una actividad de la Sabiduría divina en el mundo físico poniendo la belleza y el orden en lo creado (Eccli 24, Prov 8, Sap 7), aparece también clara una actividad en el mundo de las almas, tendiendo a poner en ellas la recta ordenación de su conducta bajo el signo del temor de Dios—el acatamiento divino—, principio y quintaesencia de toda la Sabiduría.

En el presente estudio vamos a ver esta acción divina en las almas, limitándonos casi exclusivamente a los nueve primeros capítulos de los Proverbios, que forman la colección más tardía de ese libro Sapiencial. Estudiaremos el hecho de esa actuación de la Sabiduría y sus características, para tratar de determinar después la naturaleza de esa acción, si es una simple imagen retórica que personifica solemnemente las enseñanzas del Sabio, o si es la acción divina interna que denominamos gracia [1].

* * *

En tres pasajes de la colección en cuestión entra en escena la Sabiduría para actuar, ella misma, personificada consistentemente. Se retira el Sabio para cederle la palabra a ella. En los capítulos 1, 8 y 9 aparece la Sabiduría frente a frente de

1 Algunos estudios más recientes: A. Vaccari, S. J., *Il concetto della Sapienza nel A. T.*, Gregorianum, 1920; Duesberg, O. S. B., *Les scribes inspirés*, 1938; Pirot, *Suplement* (DBS) "Grace"; Van Imchoot, *Un discours menaçant de la Sagesse*, Collat. Gandav., 1939.

aquellos que quiere o ha querido atraer a sí. En el capítulo primero aparece amenazando y finalmente intimando una sentencia condenatoria definitiva a aquellos que precedentemente han resistido a sus llamamientos. Puede llevar el apelativo del capítulo de las amenazas.

En el capítulo octavo, en un discurso solemne, la Sabiduría, para atraer, despliega delante de su auditorio la magnificencia de sus dones, que ella posee por esencia. Puede ser denominado en general el capítulo de las promesas.

Por fin, en el capítulo nono aparece frente a frente el doble banquete, el banquete que ofrece la Sabiduría, donde se sirven los manjares propios de ella, y el banquete preparado por la Locura, cuyos convidados alternan ya en el festín con las sombras del *sheol*.

Ambas invitadoras actúan sobre los mismos. Al hombre toca decidir el aceptar una u otra invitación, con sus consecuencias. Puede muy bien llamarse el capítulo de la alternativa.

Aquí tenemos delineada a grandes rasgos en los diversos llamamientos, matizados diversamente, esa acción de la Sabiduría en las almas. Acción moral que supone la libertad y que obra, ya atrayendo insinuante, ya apartando amenazadora. Veamos ahora más en detalle las características.

* * *

¿Quién llama, quién amenaza, quién invita? Es la Sabiduría *personificada;* pero no con una pasajera personificación manifiestamente retórica, por decirlo así, rápidamente esbozada, que desaparece.

Esa personificación rápida, insinuada, se da en otros pasajes del presente trozo de los Proverbios, como cuando se exhorta, por ejemplo, al discípulo a prestar atención a la Sabiduría, como a una persona[2] que habla, o cuando se la presenta haciendo entrada en el corazón del discípulo, o se la supone en torno de él montando la guardia vigilante[3] u ofrecérsele con preclaros dones en sus dos manos, en su derecha una larga vida, en su izquierda la riqueza y la gloria[4], o también cuando en el capítulo cuarto, con rasgos un poco indecisos, un tanto vaporosos, pasa la Sabiduría para el discípulo algo así como la Reina o Dama a quien sirve el caballero y

---

2 Prov 2, 2-4
3 2, 10-11.
4 3, 16.

a quien ella corona con sus recompensas: "No la abandones y ella te guardará. Amala y te conservará. Tenla en gran estima y te ensalzará. Pondrá sobre tu cabeza una corona de gracia y te adornará con una magnífica diadema" [5].

Bellas personificaciones, sugeridas más que trazadas y que duran por un momento en la retina, hasta que la imagen siguiente, tomada de otro orden de cosas, las deshace: "Es un árbol de vida para quienes se asen a ella" [6].

En cambio, en los tres capítulos, una realidad consistente entra en escena y se mueve en ella, habla, grita, conmina, sentencia, atrae, invita, extiende las manos, fabrica un palacio suntuoso, prepara un banquete.

Personaje lleno de majestad. La misma palabra que anuncia su entrada en escena, lo designa, *Jokemot* [7], plural mayestático como *'elohim*. Actúa como una reina, que dispone de magníficos dones para atraer como también de ilimitados poderes para castigar. Personaje con caracteres netamente divinos. Habla como Dios, procede como Dios. No es ya el maestro el que habla. Salta a la vista la diferencia. No es una imagen meramente sustitutiva del maestro, o una figura representativa de lo enseñado por él que toma cuerpo para dar variedad a la enseñanza. Hay en sus palabras una fuerza y una magnificencia excepcionales, que no se encontraba en la tranquila exposición del sabio. Hay la elocuencia y los modos de los profetas [8]. Pero hay más que un profeta. Habla en nombre propio. Habla con autoridad propia. De la diversa actitud respecto de ella depende la felicidad o la desgracia [9]. Tiene en su mano los destinos últimos de los hombres y conmina la catástrofe a los obstinados, una catástrofe que podría conjurar, que acudirán a ella tardíamente para que la conjure, pero que no lo hará. "Entonces me llamarán y no responderé; me buscarán y no me encontrarán" [10]. Nunca el sabio habló de esta manera. Predice, sí, la diversa suerte, desastrosa o feliz, que corona las diversas actitudes, pero no aparece la autoridad propia que aparece en estas líneas de la Sabiduría.

Habla el lenguaje de Dios. Más adelante veremos otros particulares. Notemos aquí tan sólo el *'esjaq* y *'el'ag* del ca-

---

5 4, 6-9.
6 3, 18.
7 Prov 1, 20 y 9, 1.
8 Cf. v. g. *'ad-mataî* "hasta cuándo", exclamación frecuente en los profetas, ante la obstinación del pueblo, seguida frecuentemente de amenazas, Os 8, 5, Ier 4, 14, etc.
9 Prov 1, 33.
10 Prov 1, 28.

pítulo primero, que traduce la misma actitud de Dios ante los reyes impíos del salmo segundo, en el día de la ira, con el que no deja de tener cierto paralelismo de ideas. "Et nunc reges *intelligite; erudimini qui iudicatis terram*" [11].

En el capítulo octavo, para dar autoridad a sus palabras y para atraer irresistiblemente, expresamente se remonta a su origen eterno y divino. Estaba con Dios antes de toda cosa. Desde la eternidad ya tenía su puesto ordenador. Nació antes que fueran los abismos y brotaran las fuentes, antes que se alzaran las montañas y las colinas; tuvo un papel importante en la obra creadora. Asistía a Dios en su obra y participaba del gozo divino, cuando al final de cada día, Dios veía que todo era perfecto. La creación fué y es una obra maravillosa que constituyó la satisfacción de Dios y de la Sabiduría, pero sus delicias especiales son con los hijos de los hombres, en los que pretende hacer, si es escuchada, más sublimes maravillas que en todo el concierto de los mundos.

Prescindimos de la cuestión del carácter hypostático, contentándonos para nuestro fin con destacar el carácter divino.

* * *

Dónde actúa y cómo y para qué fin. Se dirige a un auditorio compuesto de diversidad de personas. En el capítulo primero se nombran sólo los simples, *petayim*, los insolentes, *lesim*, los insensatos, *kesilim*.

Los simples (*petayim*) [12] en el lenguaje proverbial están definidos en Prov 14, 15: "el simple cree a toda palabra, mientras el hombre prudente vela sobre sus pasos". Es un incauto que no se apercibe del mal, del que el hombre prudente se guarda. Prov 27, 12. Prov 9, 4 y 13 se da en el paralelismo una cualidad del simple: está *desprovisto de inteligencia hasar-leb*, y *el desprovisto de inteligencia* se nos describe en hechos concretos en varios pasajes que abarcan diversos sectores de la vida humana donde la inteligencia [13] brilla por su ausencia. "He pasado junto a la viña de un desprovisto de inteligencia, junto al campo de un perezoso... Abandono... espinas por doquiera... maleza [14]. Es un imprudente que se

---

11 Ps 2, 10.

12 Se deriva del verbo *patah*, que tiene todos estos significados en progresión de sentido: *abrir, revelar secretos*, Prov 20, 19, *persuadir*, 25 15, *engañar*, 24, 28, *seducir*, 1, 10; 16, 29.

13 Leb, que es el don de la Sabiduría en Prov 8, 5.

14 Prov 24, 30.

compromete con fianzas [15], que persigue cosas inútiles [16], cuyo gozo lo tiene puesto en la maldad [17].

Estos simples desprovistos de inteligencia, son *a priori* los jóvenes [18] fácilmente seducibles, fácil presa de la meretriz [19].

Brevemente le podemos definir, insistiendo en el sentido filológico de la palabra, el que es llevado por cualquier viento. Abierto a toda influencia, del mal, generalmente.

En segundo lugar se nombra a los insolentes, *lesim* [20]. El insolente se encuentra en paralelismo antitético con sabio en Prov 29, 8. Odia la reprensión y el juntarse con los sabios [21], es altanero, hinchado de orgullo y obra con arrogancia [22]. Se opone a los humildes. Prov 3, 34. No escucha la reprensión o responde a ella con la burla y con el odio [23]. Al vino se le aplica el mismo epíteto: El vino es *insolente, les,* las bebidas fermentadas son tumultuosas. El que se da a ellas no es sabio [24]. El insolente o burlador pasa también por la profecía de Isaías con las mismas características [25]. Escuchad la palabra de Yaveh, hombres de la burla. Eran incrédulos a la palabra del profeta y daban burlonamente como razón de su seguridad el pacto y alianza que habían hecho con la muerte y el *sheol:* "Por eso el látigo cuando pase, no nos alcanzará". Según el profeta, en los tiempos venideros perecerá el burlador y todos los que meditan la iniquidad [26].

El discriminante de esta segunda clase es la actitud positivamente hostil y despreciadora. Al tal se le presenta como incorregible, mientras su castigo es para el simple una lección que le transforma en sabio [27].

Vienen en tercer lugar los insensatos, *kesilim.* Se podrían definir, recogiendo las características que se dan de ellos en diversos pasajes, como los habituados al mal, amarrados por la fuerza del mal hábito, como el loco por una idea fija.

---

15 Prov 17, 18.
16 Prov 12, 11.
17 Prov 15, 21 cf. etiam 11, 12; 6, 22.
18 Simples y jóvenes se encuentran en paralelismo en 1, 4. En 7, 7 se encuentran nombrados los tres (simple, joven, desprovisto de inteligencia).
19 Prov 7, 7.
20 Participio del verbo *lts,* uno de cuyos sentidos es balbucear, burlarse.
21 Prov 15, 12.
22 Prov 21, 24.
23 Prov 9, 7-8 y 13, 1.
24 Prov 20, 1.
25 Is 28, 14.
26 Is 29, 20.
27 Prov 19, 25 y 21, 11.

Es para el insensato cosa de juego cometer una infamia, como fácil es para el sabio proceder como sabio[27]. La tiranía de la costumbre. Es incorregible, por lo mismo.

Una reprensión hace más sobre el sabio que cien golpes sobre el insensato[28].

Esa misma costumbre tiránica les hace caer una y otra vez. Como el perro que vuelve al vómito, es el insensato que repite su insensatez[29].

Tiene las características de la locura. Está absorbido por una idea; en concreto, la idea del mal. El alejarse del mal hace horror a los insensatos[30]. No le gusta la recta razón, sino manifestar su mente[31]. Por eso es inútil ir a hablar a los oídos del loco. Tiene demasiado sorbido el seso por sus ideas para que atienda[32].

No vacila en su conducta. Tiene un principio fijo y constante, como los locos. Están firmes en su propósito de locura[33], confían en su inteligencia[34], la sabiduría no está en sus labios[35] ni el dominio sobre su espíritu está en su poder: "Todo su espíritu desfoga el necio, mientras el sabio lo mantiene en sosiego[36]. Por eso vale más topar con una osa privada de sus oseznos que con un insensato en delirio"[37].

Es un superficial, o mejor dicho, es un obstinado sólo por ciertas ideas, e incapaz de elevarse a ideas más altas. El salmista lanza gritos de júbilo delante de la belleza de la creación como obra divina. Dios le alegra con las obras de sus manos, siente en ellas la profundidad de la ciencia divina. En cambio, el hombre estúpido no lo conoce, el insensato no lo puede comprender[38]. Pasa abstraído, ocupada la mente en otras cosas. No sabe transponer la primera fachada que ofrecen los sentidos.

Y por fin, todo ese cúmulo de cualidades adversas a la Sabiduría se funden, se alían, toman cuerpo, figura, persona en la *Kesilût*, la Locura, la necedad, mujer turbulenta, inquieta, agitada, como la mujer adúltera[39], el poder sinies-

---

28 10, 23.
29 17, 10.
30 26, 11 Cf., 2 Pet 2, 22 (reincidentes).
31 Prov 13, 19.
32 18, 2.
33 23, 9.
34 Prov 14, 16.
35 14, 7.
36 29, 11.
37 17, 12.
38 Ps 92, 7.
39 Prov 7, 11.

tro más adverso de la Sabiduría en estas páginas. La inquietud, el alborozo, la agitación tumultuosa, la oposición al sosiego, a la calma, a la paz silenciosa, en la que se serenan y se ordenan las ideas. Y sobre todo eso, *petayût*, seducción, toda la fuerza que al simple, *peti*, le arrastra al mal. Y porque el loco en el campo de la locura es fácil persuadible, necia, ligera, que se la lleva cualquier viento, y no sabe nada. Vacía de verdadera ciencia[40]. Desde un sitio visible también esa personificación contraria a la Sabiduría, actúa, atrae, hace redadas con sus invitaciones, primero para su festín de pecado y después para el *sheol*[41].

Resumiendo brevemente, las tres clases enumeradas en el capítulo primero coinciden en ser el opuesto de la Sabiduría. Tienen zonas que se interfieren. Pero parecen distinguirse por cierto matiz. El simple es el fácilmente *seducible*, diríamos, porque falto de experiencia se ha dejado llevar del primer viento que lo ha impulsado. Y por lo mismo que no ha procedido tan a conciencia como los dos siguientes, tiene más fácil remedio[42]. El insensato o loco es el que sufre ya la impronta dejada en su alma por el mal, que le domina tiránicamente. El insolente es el que reacciona más hostilmente contra la Sabiduría. Es el más apartado, la antípoda. El que defiende su posición de todo acceso de la Sabiduría con un muro de odios, burlas y desprecios.

Nota.—A veces la misma palabra *Kesel*, con que se designa la locura, se emplea para expresar la *confianza* en Dios, como, por ejemplo, en el salmo 78, donde se dice de los israelitas que ponían en Dios su confianza[43], y en Prov 3, donde se promete al fiel discípulo que Yaveh será su seguridad[44]. Esta idea, a primera vista contradictoria, no parece ser irreductible a la idea que conviene generalmente a la palabra. Veíamos en ella una especie de obsesión, de obstinación, de tendencia. En estos dos casos, la obstinación que ponían en el mal, aquí se puede decir que al ser puesta en Dios toma el nombre de confianza. Y de hecho estamos acostumbrados a oír la expresión "la locura de los santos", con que se designa la absorción que ejerce en ellos y en su proceder un conjunto de ideas de orden divino que no ejercen en el común de los

---

40 9, 13s, 9, 13s.
41 9, 17.
42 Prov 19, 25 y 21, 11.
43 Ps 78, 7.
44 Prov 3, 26.

mortales del mismo modo; y que coinciden en un primer aspecto superficial con el proceder de los locos.

* * *

He aquí toda la turbamulta de adversos, los bajos fondos hasta donde desciende la Sabiduría para elevarlos.

En el capítulo octavo su auditorio se generaliza más: "*Hombres,* a vosotros llamo, mi voz se dirige a los hijos de los hombres" [45]. Cualquier hombre tiene que ver con la Sabiduría y su felicidad en ella está. El Sabio lo dice: Feliz el hombre que ha encontrado la Sabiduría [46], y la Sabiduría en este mismo pasaje lo confirma solemnemente [47].

Ya en este auditorio ilimitado entran todos a sus lecciones. Los adversos, de los cuales se nombra a los simples y a los insensatos [48], y los adictos, los discípulos fieles, a quienes a lo último se dirige la Sabiduría: "Y ahora, hijos míos, escuchadme" [49]. Es la expresión que emplea el sabio a cada momento para designar a los suyos, en singular o en plural, al grupo que le rodea, a quien adoctrina cariñosamente como un padre, como una madre [50].

* * *

Todos son discípulos suyos, hasta los más adversos; no sólo los que se llegan a ella cariñosamente; también los que la huyen y la odian. Todos. No circunscribe su acción, la ensancha. Mientras en las palabras tranquilas y reposadas del Sabio se entrevé el círculo más o menos reducido de atentos escuchadores en el recinto del aula o de la casa, a quienes denomina con el nombre de hijos, la Sabiduría rompe círculos reducidos. Adopta marcadamente un carácter de universalidad. No excluye los discípulos atentos, pero tampoco a los rebeldemente obstinados y huidizos. Va hacia ellos, y si ellos la huyen, ella va en su busca, para darles en su campo, en su ambiente, la batalla a su obstinación. En esto también aparece bien clara la diferencia con las enseñanzas del Sabio.

BAJUS [51]. Fuera, lo que está fuera, sea la calle, la plaza,

---

45 Prov 8, 4-5.
46 Prov 3, 13.
47 Prov 8, 34.
48 Prov 8, 5.
49 Prov 8, 33.
50 Prov 1, 8; 4, 1 passim.
51 Prov 1, 20.

el campo [52]. Rompe el recinto retirado de la escuela, sale al ancho espacio, al aire libre, bajo el amplio cielo. La anchura, donde caben todos, allí donde un ilimitado auditorio pueda reunirse es el adecuado marco de sus lecciones.

Banejobot [53]. En las plazas (idea de amplitud y anchura). *Jomiyot* [54] (idea de multitud y estrépito), a las puertas de la ciudad abarrotadas de viajeros, en la ciudad estrepitosa [55]. En el tumulto y la multitud, en la concurrencia, no en la tranquilidad y el sosiego y la calma del reducido auditorio atento, en la convergencia de los caminos. Allí donde se encuentra la locura, que se calificaba en el capítulo noveno como *jomiya*, enemiga de la paz y de la serenidad. *Meromim*, desde las alturas, desde las colinas que dominan la ciudad (idea de visibilidad), allí donde pueda ser vista, donde no pase inadvertida a la multitud, donde pueda revistar a todos los que entran y salen, van y vienen.

Su escenario natural es el mismo en los tres pasajes. Una idea de publicidad, de universalismo en su acción que llega y alcanza a todos, hasta los más despreocupados, late en estas múltiples expresiones que designan lo mismo con diversos matices.

El *modo* va también a lo mismo, a que ninguno se substraiga a sus avisos. Reprensión y consejos. *Tocajti* [56]. El sabio aconseja como inútil toda exhortación a los insolentes. La Sabiduría los aborda. Su actuación es la que les corresponde. Severa, dura. El verbo se asocia muchas veces con la palabra vara [57], que designa el castigo. Reprensión con palabras duras o también con el castigo.

Interviene, pero interviene a gritos. Vocifera [58]. Grito alto como la voz de júbilo [59]. Levantan su voz (*titten kolah*). Truena, ruge como el león [60]. Llama (*qara'*). Dice sus palabras, pero las dice a gritos. Es la única manera para despertar al loco

---

52 Cf. Ez 7, 15. Fuera la espada (*bajus*) dentro (*mitbayit*) la peste y el hambre. El que está en los campos morirá por el hambre, y al que está en la ciudad el hambre y la peste lo devorarán.

53 Prov 1, 20.

54 Prov 1, 20.

55 Cf. Is 22, 22. Ciudad estrepitosa *jomiyot*, llena de tumulto, ciudad alegre.

56 Prov 1, 23. 25. 30.

57 2 Sam 7, 14; Prov 29, 11.

58 Prov 1, 20; 8, 3.

59 Cf. Is 12, 6.

60 Cf. el paralelismo en Jeremías 25, 30, donde se habla de la voz de Dios en circunstancias parecidas.

de su abstracción, de su letargo, de su falsa seguridad, que le conduce a la ruina [61].

El mismo empeño se acusa en las actitudes. Se planta perseverante (*nisabah*) [62], como la estación militar perseverante en su puesto (*masah*). Extiende su mano, envía sus servidoras para invitar al festín. En todo se denuncia el interés, el empeño, la importancia que la Sabiduría pone en su empresa educadora. Emplea todos los medios para que su voz llegue a todas las conciencias.

Lo que exige la Sabiduría en primer lugar es la conversión, *tashubû* [63]. Vida nueva. Romper con el pasado. Abandonar el simple su simpleza [64], esa ligereza que le arrastra, esa despreocupación y falta de vigilancia que le hace presa de la primera insinuación al mal. El insolente que arroje esa coraza de desprecio y de soberbia que le aísla [65], el insensato, desprovisto de entendimiento que llene ese vacío [66].

Destrucción del mal que ha arraigado en ellos. Porque todos esos componentes de iniquidad de que está hecha su vida se encuentran en oposición formal con la Sabiduría. Ella lo dice expresamente [67]:

Mis labios aborrecen la iniquidad, la acción de los malvados, tales como se describen en el capítulo cuarto: No duermen si no hacen el mal. Les huye el sueño si no hacen caer a alguno, porque comen el pan del crimen y beben el vino de

---

61 Prov 1, 32 Cf. Ier 22, 21 (como en Jerusalén) y Ez 16, 49 (prosperidad).

62 Prov 8, 2.

63 Este creemos que es el significado que se debe retener en este sitio. Sin embargo, no todos lo entienden en sentido de conversión moral. Algunos traducen así: "Hasta cuándo volveréis las espaldas ante mi reprensión"? Es verdad que este significado de apartamiento en este mismo sentido lo tiene el verbo *shub*, por ejemplo, v. 32, pero para que pueda subsistir este sentido tienen necesidad de recurrir a supresión de 22b y 22c. Lo hacen por dos razones, por aparecer estrofa ternaria dentro de la marcha ordinaria de pareados y por el cambio de segunda a tercera persona. Tanto una razón como otra no parecen convencer. Tres versículos más adelante se encuentran también en este mismo trozo, v. 27 estrofa ternaria. Cf. además 5, 19; 6, 14; 6, 22; 7, 22-23; 8, 13, 29, 30, 34. Muchos son para que todos sean glosas. Quiere decir que el autor no se esclavizaba de tal manera al pareado que no le abandonase cuando la idea le exigía otra cosa. Y el cambio de personas no es tan raro ni tan violento que obligue a suprimir el verso. Y no admitida la supresión, el único sentido aceptable es de conversión.

64 Prov 9, 6; 1, 22.

65 1, 22.

66 1, 22.

67 8, 7.

las violencias[68]. Manjares de esa clase ofrece la Locura en su banquete: "Aguas robadas, pan a escondidas"[69].

Prosigue la Sabiduría: Odio todo lo falso, torcido, todo lo tortuoso, como los caminos de los malos, la arrogancia, el orgullo; en una palabra, el camino del mal que se describe en Prov 2, 12, el camino del hombre perverso, de la mujer infiel, etc...

Después de ese rompimiento y esa conversión, exige, digámoslo así, la parte constructiva. Y aquí comienza a delinearse la figura del discípulo fiel y del sabio, a quien vamos a seguir en sus ascensiones hasta las alturas a que le eleva la Sabiduría. La Sabiduría se ha puesto en actividad la primera, ha tomado la iniciativa, ha hablado, ha buscado, ha venido hasta el mismo ambiente adverso, ha invitado. También de parte del discípulo es menester una actividad correspondiente; y esas dos actividades compenetradas darán el fruto maduro de la sabiduría del hombre con todos sus componentes. Es el ideal que se presenta unas veces como meta de los esfuerzos del hombre, otras como dádiva de la Sabiduría.

La actitud del discípulo fiel respecto de la Sabiduría se la designa especialmente en el capítulo octavo con estos verbos: amarla, velar ante ella, buscarla, escucharla. Un amor ardiente que pone en actividad al discípulo. Es un primer aspecto de la obra que va a realizar la Sabiduría y es de parte del discípulo la condición.

Amarla[71]. Ya en el capítulo quinto hablaba el Sabio al discípulo de llamar a la Sabiduría como a su hermana. En el capítulo noveno la Sabiduría es contrapuesta a la Locura, que está pintada con los rasgos de la adúltera del capítulo séptimo, la cual está contrapuesta a su vez a la verdadera esposa, a quien se debe amar. Esta idea de considerar y amar a la Sabiduría como a una esposa, ligeramente esbozada y que podría ser un germen del Cántico, se encuentra más desarrollada en el Eclesiástico y en la Sapiencia. En la Sapiencia dice expresamente el autor: Esta amé y busqué desde mi adolescencia y quedé enamorado de su hermosura[72].

Otra condición es vigilar ante sus puertas sus entradas y salidas, todos sus pasos, todos sus caminos. El verbo *Shaqad* expresa la vigilancia, la atención del centinela en la noche,

---

68 4, 16-17.
69 9, 17.
71 Prov 8, 17.
72 Sap 8, 2 cf etiam 8, 9, 16 Eccl 15, 2.

que afila las pupilas[73], o la tensión de músculos del leopardo en acecho[74], verbo expresivo que indica toda la fuerza de atención puesta en la Sabiduría y en su ir y venir o modo de obrar.

Buscarla, *shajar*. El verbo se deriva de la palabra aurora y significó primitivamente, según parece, esperar la aurora, el primer tiempo aprovechable para ponerse en camino y en busca de algo. De ahí se generalizó al sentido de buscar. Indica, pues, la prontitud, el interés, de quien estaba esperando impaciente la aurora para ponerse en actividad.

Y por fin, escucharla, *Sham'a*, cuando comunica sus palabras con la actitud amorosa y sumisa con que el hijo escucha al Padre o a la Madre[75].

Esta actitud del discípulo frente a la Sabiduría es desarrollada por el Eclesiástico en un desfile de pintorescas imágenes que más o menos ya están en germen en este trozo de los Proverbios. La imagen del cazador que aplica su espíritu a los caminos de ella, y en sus senderos piensa que sale tras de ella como quien persigue el rastro, y en sus entradas pónese en acecho; la imagen, digámoslo así, del curioso indiscreto (si tal curiosidad en este caso no fuese el súmmum de la discreción) que se inclina a mirar por sus ventanas y a escuchar a sus puertas; la imagen del vecino que acampa en las cercanías de su casa de suerte que estén contiguas las dos tiendas; la imagen del ave que anida y se protege en su fronda; la imagen del caminante que busca el alivio de la sombra bajo su follaje[76]. Es una entrega total a la Sabiduría; es todo un programa de vida interior; es toda una vida puesta en un ideal.

Lo mismo, sin tantas metáforas, lo dice la Sabiduría, explicándose y trazando al mismo tiempo una actividad suya y una actividad paralela del discípulo[77]. Enseña cosas magníficas. Estas cosas magníficas, más preciosas que la plata, que el oro puro y las perlas, son, lo que es recto, la verdad, la justicia[78]. El discípulo debe recibir la instrucción, *mûsar*, de la Sabiduría; esa ciencia preciosa debe comprender la sagacidad, *'armah*, debe penetrar el entendimiento, *binah*, debe andar en el camino de la iluminación, *Shekel*[79]. Debe prefe-

---

73 Ps 127, 1 y 102, 8.
74 Ier 5, 6.
75 Prov 4, 1; 4, 10; 5, 7; 7, 24; 8, 32.
76 Eccli 14, 22-27.
77 Prov 8, 6s.
78 Prov 8, 6s.
79 Prov 9, 6.

rir el temor de Iaveh [80]. Debe recibir sus consejos... Aquí están agrupados los diversos términos que definen al Sabio tal como se entiende en este trozo de los Proverbios. Es un concepto de sabio el delineado aquí, con un fuerte contenido moral, como ya aparece a simple vista, que se resume en el temor de Yaveh, en ese conjunto de relaciones diversas que ligan a la criatura con su Dios. El Sabio insiste expresamente en este concepto ligando las dos nociones: Prov 1, 7.

Tenemos, pues, en la parte constructiva los diversos elementos que integran al Sabio: sabiduría, sagacidad, penetración, inteligencia, consejo, ciencia. Tal el Rey mesiánico profetizado por Isaías y animado por el espíritu de Yaveh, con la diferencia de que en Isaías se hace mención expresamente de la fortaleza y aquí no se la nombra explícitamente como atributo del Sabio, pero sí como atributo de la Sabiduría personificada [81]. La distinción de todos estos elementos componentes no siempre es fácil. Alternan en el paralelismo y parecen designar muchas veces lo mismo aunque otras revistan su matiz especial [82]. Pero su significación concreta en este punto de que tratamos no deja lugar a duda. Todos esos elementos equivalen al temor de Dios, al conocimiento de Dios en el sentido semítico, que es el principio y meta de toda la Sabiduría [83], como la flor suprema en que culminan las cualidades intelectuales tomadas en sentido estricto de inteligencia, reflexión y consejo. Con esto el significado de la Sabiduría en concreto queda transportado a un plano netamente moral y religioso. Es la reverencia, el respeto que se exterioriza en la guarda de los mandamientos, la justicia, la equidad, la rectitud, los senderos del bien. De hecho en esa dirección van todas las exhortaciones: apartarse del mal, de los diversos vicios, adulterio (c. V), violencias (I), pereza (VI), duplicidad (VI) y otros (6, 18, s.), y practicar las virtudes: la piedad y fidelidad en las relaciones sociales (3, 3), confianza en Javeh en todo momento (3, 5), el culto divino debido (3, 9), humildad que recibe sumisa y amorosa la corrección de Iavhe (3, 11), generosidad con el prójimo. Es decir, guarda de los mandamientos.

He aquí el fruto y remate de esa acción paralela del discípulo y de la Sabiduría. Resultado de la acción del discípulo, ya que con toda intensidad se dió a buscar la sabiduría como

80 Prov 1, 29.
81 Prov 8, 14.
82 Véase cómo los distingue Duesberg, "Les escribes inspirés", I, p. 245s.
83 Cf. 1, 7; 2, 7; 9, 10.

un tesoro, y a tal búsqueda es atribuído tal coronamiento 2,4, resultado de la intervención generosa de la Sabiduría, pues a su generosidad se le atribuye en otros sitios. Manjares del gratuito banquete de la Sabiduría.

* * *

Toda esta transformación del discípulo bajo el influjo de la Sabiduría, que le modela a su imagen y semejanza 8,12, encuentra una bella expresión de resumen, que merece especial atención, en las palabras de la Sabiduría del primer discurso. La Sabiduría comunica su espíritu a los que la atienden 1,23. A los que oyen su amonestación y se convierten, a los que atienden sus consejos y se deciden a abandonar su ligereza, su obstinación, su rebeldía, su insensatez, hace brotar, como una fuente, para ellos su espíritu 84. Les da a conocer sus palabras. Al conocer prácticamente sus palabras es como si tuviesen dentro de sí el mismo espíritu de la Sabiduría, la misma manera de pensar y obrar, el mismo espíritu que le hace a ella odiar todo lo malo, caminar en los caminos de la justicia, poseer la inteligencia, el consejo y la discreción (8 passim), es decir, el hábito de la sabiduría, esa facilidad con que el Sabio practica lo bueno, antítesis de la facilidad con que el insensato practica lo malo. Prov 10, 23.

Es el máximo don, es el arraigo de la sabiduría, del espíritu de la sabiduría en el alma. Es como la posesión de un tesoro al que se está estrechamente ligado 3,13. Es una íntima compenetración. Es la asimilación de un manjar (c. 9). Es venir la sabiduría al alma como una fuente de delicias 2,10 La sabiduría vendrá a tu corazón, la ciencia hará las delicias de tu alma. Y el que tiene consigo la sabiduría, el espíritu de la sabiduría, no peca y está seguro de toda asechanza del mal, porque la reflexión velará sobre él y la inteligencia le guardará para librarle del camino del mal. Es vida del alma, es felicidad, es gloria, es riqueza, es ornamento y hermosura 3,16. La Sabiduría es una celosa guardadora de los suyos 3,23, glorificadora, colmadora de bienes 4,18, que hace de la vida de los que se han entregado a ella un rompiente de luz que comienza a abrirse poco a poco como la aurora para terminar en la ancha luminosidad del día 4,18. A la generosidad e intensidad con que el discípulo se entrega a buscar la

84 No todos lo interpretan así. Cf. VAN IMSCHOOT, Coll. Gand., 1939 Pero la interpretación que damos está muy en consonancia con todo el contexto.

Sabiduría responda la Sabiduría volcando sobre él todos sus dones.

Una vez descrita la acción de la Sabiduría en los diversos aspectos, pasamos a plantear la cuestión de su naturaleza.

¿Qué realidad late bajo ese continuado estilo tropológico; qué cosa es esa Sabiduría, ese ser invisible, cuya acción desplegada en las almas hemos considerado hasta ahora; ese personaje mayestático con su acción universalista, con sus riquezas inconmensurables, con sus poderes ilimitados; qué acción es esa con consecuencias de trascendencia suprema en los destinos de los hombres? ¿Se trata de un artificio literario, de una prosopopeya en que se personifica la enseñanza de los sabios predicadores; se trata de la enseñanza de la ley escrita, una predicación continua para los israelitas? ¿Se trata de la actividad divina en las almas, sea por la mera conciencia natural intimadora de la voz de Dios, sea por la intervención especial y sobrenatural de la gracia? Esta última creemos que es la explicación más obvia.

H. Ludi Jamen, en un artículo bajo el título de "El papel misionero de la sabiduría judía", presenta como explicación que los judíos en la época helenística hacían propaganda itinerante. Al presentar el autor en los primeros capítulos de los Proverbios a la Sabiduría en esas circunstancias de publicidad, no hacía sino sustituir lo concreto por lo abstracto, la Sabiduría de los sabios por los mismos sabios[85]. ¿Pero cómo a esa sabiduría podrían convenirle, prescindiendo de lo histórico de la hipótesis, todas las características con que se presenta la Sabiduría de los Proverbios? ¿Cómo esa Sabiduría podría decir que los un día obstinadamente rebeldes acudirían a ella para conjurar el peligro inminente y que ella los rechazaría? Resultaría una personificación bastante violenta que requiriría una explicación rebuscada.

Ese personaje, de fuerte consistencia en su personificación, con poderes divinos, es un ser divino, hipostáticamente distinto de Dios, o personificación de un atributo divino, sobre quien recaen acciones estrictamente divinas.

Ahora bien, esa acción divina, individualista, que alcanza a los individuos como tales; universalista, que se extiende a todos los hombres, judíos y paganos, que no deja ni a los rebeldes obstinados, sino es tal vez en un grado sumo de

---

85 Cf. R. d'H. et Phil. Rel., 1938, p. 242, y también Beihefte zur Zeitschrift fur die Altt. Wissenschaft, núm. 66, p. 151.

obstinación en que los abandona, inteligible para todas por su manera de presentarse y actuar, que llama, que invita, que reprende por lo malo, que amonesta, que aconseja, que condena, que anima y espolea, que tiene por blanco apartar de lo malo y enderezar a toda virtud, que pone en el alma una fuente de delicias en los senderos del bien, que puede ser desoída y despreciada o llevar tras de sí a fieles seguidores que la escuchan, que está respaldada por grandes premios o grandes castigos aun después de la otra vida, toda esa acción en ninguna cosa mejor se realiza plenamente que en la acción de la conciencia en su múltiple aspecto, pregonero natural de Dios en cada alma, eco en el ámbito de la criatura racional de la ley eterna, acción armonizadora de la Sabiduría divina en el hombre, participación de la misma Sabiduría, que puso armonía en toda la inmensa obra de Dios. La Sabiduría divina creó los seres físicos y puso en ellos esa tendencia al fin, que son las leyes naturales por las que "las nubes destilan (con tal precisión) el rocío (según la creencia semítica) y los cielos y la tierra se mantienen firmes en sus respectivos puestos"[86]; intervino también en la creación del hombre y también puso en él esa tendencia al fin consentánea con su naturaleza libre, en la ley moral, reflejo y eco de la Sabiduría divina.

¿Qué extraño es que esa innata moralidad del hombre se le atribuya a Dios y a su Sabiduría, como se le atribuye a Dios con tanta frecuencia en la Escritura las acciones naturales de todas las cosas que salieron de sus manos? A Dios se le atribuye en Isaías[87] la ciencia y experiencia del labrador en el cultivo. Es Dios el que le enseña estas reglas (de labranza) y el que le instruye. Lo que hace con el grano viene de Yaveh..., admirable en sus consejos y rico en recursos. Evidentemente se trata, prescindiendo del concurso actual, de procedencia divina mediata, en cuanto que la inteligencia que se aplica a su objeto procede de Yaveh. Con la misma razón, la tendencia moral de la inteligencia se puede decir en el estilo de la Escritura que viene de Yaveh, que es enseñanza suya, de Dios, lo que la razón dicta.

Tenemos, pues, una primera explicación en la ley natural dictada por la razón, o sea en la tendencia innata del hombre como tal, hacia lo bueno. Opuesta a esta tendencia, a esa voz suprema, a esa invitación, a esa sabiduría, hay otras tenden-

---

86 Prov 3, 18.
87 Is 28, 26.

cias, otras invitaciones, otra falsa sabiduría en la misma naturaleza del hombre, inclinado a lo malo desde su juventud. Hay consejos propios del hombre que se oponen a los consejos de la Sabiduría [88]. Son los procedentes de la insensatez o maldad congénita, también con todo hombre, mientras no la expulsa la vara de la instrucción [89]. La insensatez también grita desde adentro su invitación. Insensatez y Sabiduría, que se disputan en lo íntimo de la conciencia, para su banquete respectivo, la libertad humana. El hombre, dejado en manos de su albedrío y solicitado por llamamientos contrarios.

No se diga que si se le atribuye a Dios y se representa como sabiduría procedente de El la tendencia religiosa moral del entendimiento, por la razón de proceder el entendimiento de Dios, a Dios habría que atribuirle también las torcidas tendencias en el hombre por la misma razón. No hay paridad. De Dios procede la naturaleza en su unidad; con elementos dispares, sí, y contrarios, pero jerarquizados. Las tendencias proceden de Dios en cuanto jerarquizables. Su acción disgregadora comienza sólo cuando la razón unificante, renunciando a su misión divina, libremente abandona el control. Son ocasión de desviación y como tales se las puede presentar, por un artificio literario, como un agente contrario que obstaculiza la Sabiduría y le arrebata al hombre frecuentemente.

* * *

Pero la conciencia natural procedente de Dios no explica sino en parte las características con que se presenta la Sabiduría en los Proverbios; entre otras, la libertad con que actúa independiente del hombre.

Sobre esa recta tendencia innata actúan otras fuerzas benéficas, como también sobre las tendencias del hombre inferior actúan otros maléficos atractivos.

Estos maléficos atractivos se les marca bien distintamente a los ojos del discípulo para que se guarde. Los benéficos influjos son evidentemente la actuación del maestro y de los educadores. Pero al lado del influjo del maestro que habla desde afuera, está el maestro interior, está la acción interna especial de Dios en el alma reforzando las fuerzas naturales operadoras del bien, es decir, la gracia actual obrando entreverada, escondida o manifiestamente, en la marcha psicológi-

88 Prov 1, 30; 3, 5.
89 Prov 22, 15.

ca de la vida de la conciencia. Con esta afirmación creemos que queda expresada la naturaleza de la Sabiduría en los Proverbios.

No es una afirmación gratuita. La idea de que Dios habla y enseña por su cuenta es corriente en la literatura sapiencial y en la literatura anterior a los Proverbios, tanto tratándose de los pecadores como de los justos.

De los pecadores dice Elihu en el libro de Job [90] que Yaveh les abre el oído a su reprensión (*Lemusar*), los exhorta a apartarse del mal. Si escuchan y se someten acaban su vida en la felicidad y sus años en delicias. Mas si no escuchan perecerán por la espada. Morirán en su ceguera. Compárese la semejanza de ideas entre este proceder de Dios y el proceder de la Sabiduría en el primer discurso intimando a los impíos convertirse ante su reprensión (*letocajti*), anunciándoles grandes castigos de lo contrario, asegurando la felicidad a los que la escuchan [91].

De la acción de Dios en los remordimientos nos habla el salmo 32: "Mientras callé, mis huesos se consumían en un gemido cada día. Día y noche pesaba sobre mí tu mano (la acción de Dios). Mi savia se desecaba a los ardores del estío".

En este mismo salmo se nota también la acción de Dios respecto del justo, salido ya del pecado [92]. Te instruiré y mostraré el camino que debes seguir. Seré tu consejero. Mis ojos estarán sobre ti.

Al justo en peligro moral, de apostasía según parece, se refiere la acción interna de Dios de que habla el salmo 16. Ante la tentación de paganismo que le circunda, David reacciona fuertemente. Dios le aconseja. Sus riñones (sede de los sentimientos) durante la noche, cuando el silencio exterior deja percibir mejor la voz interna, le instruyen sobre lo que debe hacer. Se trata, evidentemente, de la instrucción de Dios que habla en el interior.

El salmo 119, todo él, está compuesto sobre el tema del maestro interior que enseña prácticamente la ley, que puede entrar en la vida interior del hombre, como puede abrir los ojos exteriores (2 Reg 6,17; Ps 119,22), que da la inteligencia de la ley, no puramente teorética, que se supone ya, sino esa inteligencia, esa luz, que, como dice el P. Lapuente, de tal manera esclarece el entendimiento que trueca la voluntad. Véase también el salmo 25,8s; 143,10, etc.

---

90 Job 36, 10.
91 Prov 1, 22s.
92 Ps 32, 8.

Ahora bien, de esa acción interna de Dios que tiende a sacar a los pecadores de su pecado y a conducir a los justos por la vía recta, la sabiduría, en concreto, del hombre de que se habla en los primeros capítulos de los Proverbios, de esa acción interna de Dios, al atributo divino de la Sabiduría que recoge en sí toda esa acción de Dios hacia el exterior, el paso es fácil. Es lo que sucede en la actuación de la Sabiduría personificada.

En los mismos Proverbios tenemos también expresamente esta acción de Dios paralela e idéntica a la acción de la Sabiduría (2,6; 8,6). Yaveh da la sabiduría como la misma Sabiduría personificada. De su boca salen la ciencia y la prudencia. Todo lo que la Sabiduría encierra, todo viene y depende de él.

* * *

Concluimos, pues, definiendo la Sabiduría, en lo que tiene de acción y no de efecto resultante en el hombre, como una acción interna, donde interviene Dios valiéndose fundamentalmente de la conciencia, reforzada a veces por Él directamente, que obra en ella sin concurso de causas externas, otras aprovechando éstas, como, por ejemplo, la actuación de los educadores. Tenemos, por lo tanto, esbozada en estos primeros capítulos de los Proverbios una teología de la gracia actual con sus características de universalidad en su acción, con su modo de actuar según las personas diversas, con su pedagogía, su intento, sus exigencias.

¿Está también esbozada una teología de la gracia santificante en el hecho de que la sabiduría venga a habitar en el alma (2,10) y suponga una transformación íntima, una participación de la Sabiduría divina, un principio interno de acción radicado en el alma? Es una cuestión que merece consideración aparte.

José Alonso, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

Notas, textos y comentarios

NOTAS IGNACIANAS

1

Una lectura controvertida de la Autobiografía: ¿preti o predetti?

En la última edición crítica de la *Autobiografía* de San Ignacio, publicada por *Monumenta Hist. S. I.*, se cambió en un punto la lectura adoptada en la anterior y primera edición del texto español-italiano del documento[1]. Dicha lectura se encuentra en el pasaje donde se refiere la llegada de San Ignacio a Azpeitia, el año 1535. Transcribimos entero el pasaje para poder hacer con más comodidad las referencias a él:

"Et arrivando alla provincia, lasciò la strada commune et pigliò quella del monte, che era più solitaria, per la quale caminando un poco, truovò dui homini armati, che gli venivano incontro (et è quella strada alquanto infame d'assassini), li quali, dipoi che l'hebbero passato un pezzo, tornorno indietro, seguitandolo con gran fretta, et hebbe un poco di paura. Pure gli parlo, et intese che erano servitori del suo fratello, il quale lo mandava a ritruovare. Perchè, secondo pare, di Baiona di Francia, dove il pelegrino fu conosciuto, haveva havuto nova della sua venuta, et così loro andorno inanti, et lui andò per la medesima. Et un poco prima che arrivasse alla terra, truovò li *predetti*, che gli andavano incontro, li quali gli fecero grande instancia per menarlo a casa del fratello, ma non lo potero sforzare. Così se n'andò all'hospitale, et poi a hora commoda andò a cercare elemosina per la terra."

La lectura cambiada es *predetti* en lugar de *preti*.

Ya ocho años antes de introducir este cambio en el texto de la *Autobiografía* había defendido la nueva lectura el llorado P. Dionisio Fernández Zapico, en un artículo que consi-

---

1 MHSI: *Fontes narrativi de S. Ignacio*, volumen I, Roma, 1943. La edición de la *Autobiografía* o *Acta Patris Ignatii*, como la tituló el P. Nadal, se halla en las p. 323-507. El pasaje en cuestión en las p. 482-483. La primera edición del texto original español-italiano había sido publicada en 1904 en el volumen I de la serie IV de *Monumenta ignatiana*, titulado *Scripta de S. Ignatio*, p. 31-98.

guió la aprobación de los que lo leyeron y comentaron[2]. En él expuso con su habitual concisión las razones que le movían al cambio. Por eso en la edición del tomo de *Fontes* se remitió sin más discusión a su artículo, haciendo notar únicamente los datos críticos al llegar al pasaje en cuestión. Tal vez esta excesiva brevedad ha perjudicado a la claridad de su pensamiento.

La sustitución no ha sido del agrado de algunos críticos, que la han impugnado con cierto ardor[3]. Más que mi participación en la preparación del tomo de *Fontes*, me mueve a responder a estas críticas la veneración hacia el P. Fernández Zapico, el cual antes de morir, el 15 de diciembre de 1948, deseó responder a los que impugnaron la lectura por él descubierta, y aun dejó para ello algunas breves notas, que utilizaré en estas líneas aclaratorias.

El argumento es en sí minúsculo, pero le da importancia el tratarse del máximo documento en la biografía ignaciana, para la fijación de cuyo texto no se perdonaron medios ni fatigas.

Servirán además estas líneas para precisar más el valor de los manuscritos y fuentes. Esto sólo justifica la extensión de esta nota.

La sustitución de *predetti* en lugar de *preti* ha sido impugnada por tres motivos: la crítica textual, la tradición y el contexto. Veamos la fuerza de estos argumentos.

Empecemos por hacer notar la desventaja que representa el hecho de que este pasaje pertenece a la parte italiana del documento, es decir, a aquella que el P. Cámara no pudo redactar en Roma, sino en Génova, mientras esperaba la embarcación que le había de conducir a España, y que tuvo que

---

[2] *Recibimiento hecho a S. Ignacio de Loyola en Azpeitia en* 1535. En "Archivum Historicum Societatis Iesu" 4 (1935) 322-326.

[3] Suscitó la cuestión, declarándose contrario a la lección adoptada en *Fontes*, el P. Ricardo G.-Villoslada, en su recensión de esta obra publicada en "Estudios Eclesiásticos" 21 (1947) 242. Más extensamente ha defendido la lectura *preti* el P. Victoriano Larrañaga, primero en su edición de la *Autobiografía*, publicada en *Obras completas de S. Ignacio*, vol. I, 394-397 (*Biblioteca de Autores cristianos*, Madrid, 1947) y después en un artículo: *La venida de San Ignacio desde París a Azpeitia en la primavera de* 1535, en el "Boletín de la Real Sociedad vascongada de amigos del país", año IV, Cuaderno 1.º (San Sebastián, 1948), p. 35-51. A los dos mencionados autores se ha adherido el P. Manuel Quera (que en su traducción castellana de la Vida de S. Ignacio, por el P. Casanovas, había aceptado la lección *predetti*) en la recensión que ha publicado en "Estudios Eclesiásticos" 23 (1949) 249 de la edición de la *Autobiografía* por el P. Larrañaga. En sus escritos citados, el P. Larrañaga reacciona prudentemente contra las exageraciones de los biógrafos de S. Ignacio, a partir de Ribadeneyra, que nos pintan con gran aparato externo el recibimiento hecho a S. Ignacio por los clérigos de Azpeitia, pero defiende la lectura *preti*, es decir, la que supone que por lo menos algunos de los clérigos de Azpeitia salieron a recibir al santo.

dictar en italiano por carecer de un copista de lengua española [4].

Notemos también que no poseemos el original del documento, sino solamente copias [5]. Pues bien, de éstas solamente dos tienen en su lengua original la parte italiana del documento: una (texto *N*), en el códice *Instit. 218* (*Collectanea Patris Nadal*), del archivo romano de la Compañía, y otra (texto *Post*), del archivo de la Postulación de causas de Santos y Beatos, también en Roma. De estas copias, la primera (*N*), lee *preti;* la segunda (*Post*), lee *predetti.*

Poseemos asimismo dos solas traducciones latinas antiguas del documento en su parte italiana: la primera es del Padre Aníbal de Coudret, en dos copias, una en el citado códice *Instit. 218* (texto *Co*), y otra en el códice *Vitae 69* (texto Co^2). La segunda fué hecha por el clérigo de Lieja Juan Viseto (Visetus), traductor oficial de los procesos en orden a la canonización, que se conservan en la Biblioteca Innocenziana de Roma [6]. Aquí también una traducción se opone a la otra: Coudret traduce *presbíteros;* Viseto, *praedictos.*

Según esto, tanto en los textos italianos como en las traducciones latinas que poseemos, nos hallamos con empate de uno contra uno. No advirtió esto el P. Larrañaga cuando, con manifiesta exageración, escribió que la lectura *predetti* se opone "al *coro* unánime de los manuscritos y versiones" [7], y menos aún el P. G. Villoslada cuando supone que "todos los manuscritos leen *preti* y todas las versiones traducen *presbíteros*" [8].

Ante la igualdad numérica, es claro que se impone la autoridad de los manuscritos. No negaremos que el texto *N*, recogido por el P. Nadal, parece más antiguo que el texto *Post.* Por eso fué tomado como base para la edición de la *Autobiografía* en el tomo de *Fontes,* como ya lo había sido para la primera de *Scripta de S. Ignatio.* Pero no olvidemos que se trata de una copia y no del original; ahora bien, tratándose de copias, no siempre la más antigua es la más fiel, sobre

---

4 *Fontes narrativi,* p. 363. En su prólogo nos dice el P. Cámara que terminó de dictar en italiano la narración en Génova y en diciembre de 1555.

5 La descripción de todos los mss. de la *Autobiografía* que se conocen puede verse en *Fontes narrativi,* I, p. 331-337.

6 Sobre esta copia auténtica de los procesos puede verse C. DE DALMASES, *Una copia auténtica desconocida de los procesos remisoriales para la canonización de San Ignacio hechos en España,* en "Analecta Sacra Tarraconensia" 15 (1942) 129-170. En el volumen que encierra el proceso compulsorial matritense se inserta íntegra la traducción latina de la *Autobiografía,* que ocupa los fólios 129r-228.

7 *Obras completas de S. Ignacio,* I, p. 397. En el artículo del "Boletín", p. 39, llama a la lectura del Códice *Post.* "la única voz discordante"... "y a la que sólo hace eco la versión latina de Viseto en 1611".

8 "Estudios Eclesiásticos", tomo citado, p. 242.

todo si son independientes, como parecen ser las dos que de la *Autobiografía* poseemos. Además, la copia *Post,* no por hallarse en un códice en el que se reúnen documentos en orden a la canonización de San Ignacio, se sigue—como supone el Padre Larrañaga—que sea de finales del siglo XVI. Examinando dicho códice puede observarse que no es una copia o registro de documentos hecho con vistas al proceso, sino más bien un conglomerado de piezas varias, algunas antiguas, recogidas y cosidas en un solo volumen para comodidad del manejo. La antigüedad es aquí la de cada documento. Ahora bien: la copia *Post* de la *Autobiografía,* a juzgar por la letra, puede ser muy bien anterior a finales del siglo, quizás tan antigua como la del texto *N*. En algunos casos *Post* tiene lecturas que parecen mejores que las de *N* [9]. Después de un minucioso cotejo de uno y otro texto pudo escribir el P. Fernández Zapico respecto de ambos: "Nullus absolute altero perfectior" [10].

Cuanto a las traducciones, es verdad que la del P. de Coudret es más antigua (hecha alrededor de 1559-1561), pero también lo es que está hecha sobre la base del texto *N*, o uno muy semejante a él, y por tanto es obvio que siga las lecciones de este códice. En cambio, la de Viseto, que ciertamente está hecha con vistas a los procesos, en 1611, y es bastante descuidada, supone un texto original excelente: el que se conservaba en Madrid, y según el testimonio del P. Ribadeneyra, fué copiado en su parte castellana nada menos que por Padres tan antiguos y autorizados como Benito Perera y Sebastián Romeo [11].

De lo que acabamos de exponer puede deducirse que la crítica textual no resuelve definitivamente la cuestión, ya que, ateniéndonos a ella, una y otra lectura pueden retenerse como probables.

Se preguntará de dónde pudo provenir la variedad de lecturas. Pudo venir de la diversa transcripción de una abreviatura en el texto original, que un copista leyó *preti* y otro, a nuestro parecer correctamente, *predetti.* El P. G.-Villoslada excluye esta hipótesis "porque en la abreviación paleográfica de *predetti* o de palabras parecidas, como *praedictus,* lo que se abrevia es la sílaba *prae,* y de la siguiente se escribe por lo menos la letra *d*" [12]. Los hechos nos autorizan a disentir. Precisamente mientras redacto estas líneas estoy revolviendo en el archivo Capitolino, de Roma, los protocolos del

---

9 La filigrana del papel (una ave sobre un triple monte) se empleaba en la curia romana de la Compañía entre 1567-1622. La tiene el papel de todo el códice *Instit.* 188 escrito alrededor de 1577. MHSI: *Epp. P. Francisci Xaverii* (1945) I, p. 27* núm. 29.

10 *Fontes narrativi,* I, p. 336.

11 *Ibid.* p. 337, nota 38 y p. 344. Ribadeneyra, en su deposición, no recordaba quién había sido el copista de la parte italiana del documento.

12 Le sigue el P. Larrañaga, "Boletín", p. 41.

notario de S. Ignacio. Pues bien, en ellos encuentro continuamente la abreviatura pretus, preto, y a veces pto, con el evidente sentido de *predictus, predicto,* en frases como *predictus notarius, predicto notario.* Como otro ejemplo se puede aducir un documento de 1547, o por lo menos del tiempo de San Ignacio, que le puso de su mano el título, en el cual, en solas 14 líneas tenemos hasta cuatro veces la abreviatura pto, con la significación evidente de *predetto* [13]. Y no son estos los únicos ejemplos que se pudieran aducir en textos del siglo XVI. Esta es, pues, la abreviación que los copistas de la *Autobiografía* debieron de encontrar en el original que copiaron. Bastaba que uno, máxime si era de los primeros, la transcribiese mal, para que se siguiera después la confusión.

La tradición, aun unánime, si se quiere, de los biógrafos no tiene más fuerza que el argumento crítico. La tradición recibe su valor del primero o primeros anillos que la componen, y los biógrafos tienen la autoridad de las fuentes que utilizan cuando, como en este caso, no son testigos inmediatos de lo que narran. Aquí el que tiene verdadera autoridad es Ribadeneyra, que sabemos poseyó la *Autobiografía* [14] y la tomó como base de su relato. Pues bien; si Ribadeneyra, ya desde su primera edición, introdujo los clérigos, fué evidentemente porque tuvo a la vista un manuscrito que leía *preti.* Es muy probable que se guiase precisamente por el texto *N* de Nadal. Sabemos, en efecto, que cuando S. Francisco de Borja le encargó en 1567 escribir la vida de S. Ignacio, el General de la Compañía pidió a los compañeros de S. Ignacio, y muy en particular al P. Nadal—entonces Visitador en Alemania—, que remitiesen a Roma cuantos escritos ignacianos tuviesen en su poder, con el objeto de facilitar a Ribadeneyra su labor. Nadal, aunque sintiéndolo, no pudo sustraerse a esta orden de S. Francisco de Borja [15].

Como avalada por Nadal, es probable que Ribadeneyra se atuviese a la copia que aquél poseía.

Polanco, cuyo testimonio tiene valor de fuente independiente, tanto en el *Sumario* de 1548 [16], como en la *Vida* latina

---

13 *La controversia di Don Silvestro con el Doctor Ferrer*: MHSI: *Scripta de S. Ignatio,* I, p. 656.

14 Antes de salir de Roma para Flandes el 23 de octubre de 1555 recibió, por orden del mismo S. Ignacio una copia, por lo menos de la parte castellana; pero nos faltan datos para decidir cómo era esa copia que poseía. *Fontes narrativi,* I, p. 344.

15 MHSI: *Epp. Nadal,* III, 423.

16 "Partido Iñigo de París, vino a su tierra, porque le daba muchos deseos el Señor de visitarla; y su hermano, el señor de Loyola, teníale puestas espías en el camino a osadas por estorbar lo que en fin no pudo; porque tuvo manera Iñigo como podiese ir drecho al hospital, del cual no bastaron ruegos ni lágrimas de los suyos para sacarle." MHSI: *Fontes narrativi,* I, p. 186.

de alrededor de 1574 [17], no introduce en su relación a los clérigos de Azpeitia.

Del P. Maffei no nos consta que se sirviese como de fuente directa de la *Autobiografía* (él en su obra no nos da noticia de sus fuentes). Más de cerca se inspiró en Polanco. Precisamente—lo mismo que Polanco en el lugar citado de la *Vida* latina—en el pasaje que nos ocupa cometió el grave error de decir que Martín García había muerto cuando llegó S. Ignacio a Azpeitia y que le había sucedido en el señorío de Loyola su hijo Bertrán. En lo de los clérigos pudo muy bien inspirarse en la *Vida* de Ribadeneyra, publicada trece años antes que la suya.

De los otros biógrafos es mucho menos cierto si tuvieron o no presentes fuentes manuscritas y cuáles fueron éstas. Si los autores modernos siguieron la lectura *preti*, fué evidentemente, o porque siguieron a Ribadeneyra o Maffei—bien que reaccionando ya cautamente contra lo que de aparatoso tiene su relato—, o, si vieron la *Autobiografía*, pudieron solamente servirse, o de la traducción del P. de Coudret, editada en 1731 por los Bolandistas, o del texto *N*, publicado por primera vez en el tomo *Scripta de S. Ignatio* de *Monumenta*. Ninguno de estos biógrafos conoció la lección *predetti* sostenida por el oculto códice de la Postulación y por la traducción de Viseto, descubierta solamente en 1941.

A la tradición podemos reducir el testimonio de los testigos del proceso de Azpeitia hecho en orden a la Beatificación de S. Ignacio en 1595 [18]. De los 20 testigos—19 de vista—que deponen en este proceso, ninguno habla de un recibimiento solemne de S. Ignacio en Azpeitia, ni de la salida de los clérigos a esperarle; más bien parecen excluirla, al decir, o suponer, que S. Ignacio llegó solo y desconocido. Todos, es verdad, afirman que Martín García y los demás parientes del Santo le hicieron grandes instancias para que se aposentase en casa de su hermano, pero refieren esto cuando suponen a Ignacio ya llegado a Azpeitia e instalado en el hospital de la Magdalena.

Un solo testigo hay en los procesos—el segundo—cuya deposición favorece más a la lectura *preti*. Es el de Potenciana de Loyola, sobrina de S. Ignacio [19]. Según ella, Juan de Eguíbar, hermano de leche del Santo, descubrió a éste cuando se hallaba en la venta de Iturrioz. Dió cuenta de ello a Martín García, y éste envió a su encuentro al clérigo D. Baltasar de

---

17 "Erat tunc domus Loyolae atque Oñaz nepos Ignatii ex fratre qui quamvis disposuerat aliquos in via ut eius adventum explorarent, impedire tamen non potuit quin ipse ad hospitale pauperum in oppido Azpeitiae, cui domum Loyolae vicinam diximus, pergeret, nec consanguineorum ullis precibus aut lacrymis inde abduci potuit..." MHSI: POLANCO, *Chronicon* I, p. 82.

18 MHSI: *Scripta de S. Ignatio*, vol. II, 167-259.

19 *Ibid.* p. 189-190.

Garagalza con el objeto de que le indujese a aposentarse en su casa. Pero Baltasar de Garagalza era uno solo y el texto *N* dice en plural *i preti;* y si cabe suponer que se le juntaron otros clérigos, también puede proponerse la hipótesis contraria de que él se juntase a los criados de Martín García.

Pero, además, la fuerza de este testimonio queda debilitada por el de otro de los testigos del proceso—el 16—, Catalina de Azótegui, que pone el reconocimiento de S. Ignacio por uno de la casa de Eguíbar (que aquí es Catalina en lugar de Juan) y otras cosas de la narración de Potenciana—con no menos copia de pormenores—cuando S. Ignacio estaba ya en Azpeitia[20]. Ni Potenciana de Loyola ni Catalina de Azótegui hablan como actores en el suceso, sino solamente como testigos de lo ocurrido unos sesenta años antes. A esta distancia de tiempo es muy natural que un mismo hecho se les representase rodeado de circunstancias diversas que dejan al lector informado de la sustancia e incierto en lo que se refiere a los adjuntos que más o menos la modifican. Que es lo que tantas veces ocurre con los testimonios de los procesos.

El contexto, según los PP. Larrañaga y G.-Villoslada, favorece más a la lectura *preti.* Yo creo, en cambio, que, leyéndola sin prejuicios, la narración fluye más limpia y natural si se emplea la otra lectura. Si se lee *predetti* los hechos se explican del modo siguiente: En Bayona es conocido S. Ignacio y llega noticia de su presencia a Martín García. Manda este a dos hombres armados, "por ser aquel camino algo infame de asesinos", para que vayan a buscarle. Traban conversación con él, con lo cual lo reconocen como el hermano de su señor. Se adelantan para dar a éste cuenta de su llegada, y por encargo de Martín García vuelven de nuevo a su encuentro "y le hicieron grandes instancias para conducirlo a casa del hermano; pero no lo pudieron forzar", y así el Santo se dirigió al hospital de la Magdalena. Nótese lo que hacen los que salen al encuentro de Ignacio, y como motivo de ello: instarle para que fuese a casa de su hermano. ¿No es esto más propio de los criados de Martín García que de los clérigos de Azpeitia?

Todavía otra observación. El término "preti"—algo despectivo—parece, a juicio de italianos, menos propio en este lugar; y es, además, indeterminado. ¿Qué clérigos? ¿De dónde? ¿Cuántos? Parece obvio que dijese: "i preti del luogo", u otra cosa parecida que quitase la vaguedad. Ribadeneyra entendió "omnes". De aquí a la exageración del recibimiento triunfal no había más que un paso.

Por todas estas razones, la lectura *i predetti,* sin ser cierta, parece imponerse como más probable, y como tal ha sido introducida con sólido fundamento en la última edición de *Monumenta.*

---

20 *Ibid.* p. 232-233.

2

¿Quién fué el copista del «Autógrafo» de los Ejercicios?

Insignificante en sí misma, esta cuestión tiene importancia por las consecuencias que de ella pueden derivarse. Recientemente ha sido abordada por el P. Henri Bernard [1], el cual da como probables copistas del *Autógrafo* a Diego de Cáceres [2] y a Antonio de Estrada [3], pertenecientes ambos al primer grupo de jesuítas en Roma, del que al poco tiempo se separaron definitivamente. En la imposibilidad de confrontar las diversas caligrafías, se ve obligado a recurrir a razonamientos que le llevan a la mencionada hipótesis; la cual, para quien puede manejar los documentos de los primeros años de la Compañía, resulta del todo insostenible.

Sabido es que el llamado *Autógrafo* no recibe este nombre por estar escrito todo él de mano de S. Ignacio, sino únicamente por tener correcciones y añadiduras—más de 30—hechas por la mano del autor de los Ejercicios. Si no lo escribió San Ignacio, ¿quién fué el autor de la transcripción? He aquí un problema que todavía no ha podido resolverse. El P. Codina, en su prólogo a la edición de los Ejercicios publicada por *Monumenta*, lo dejó en pie. Solamente en los *Addenda et corrigenda* [4] dió por demostrado que el copista había sido el P. Bartolomé Ferrão, secretario de la Compañía anterior al Padre Polanco, quien le sucedió en este cargo el año 1547. De ser así, el *Autógrafo* habría sido transcrito alrededor de esta

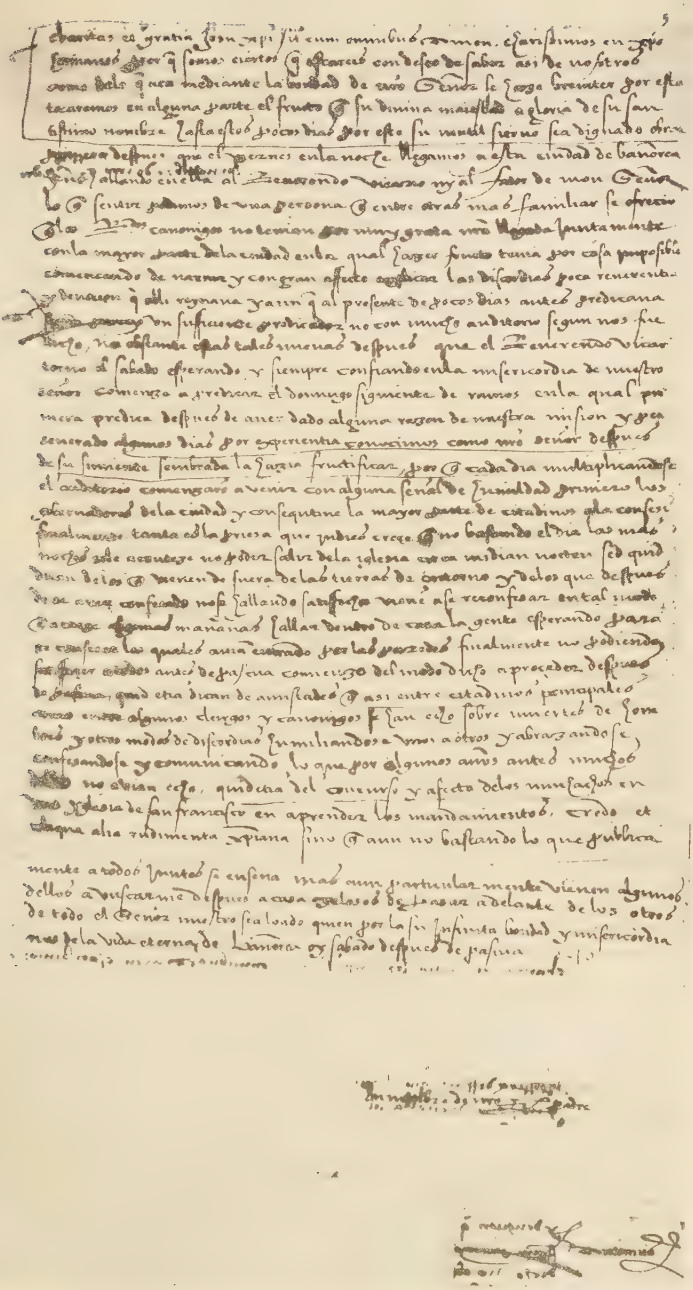
---

1 HENRI BERNARD, *Quel est le scribe de "l'Autographe" des Exercices spirituels*, en *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*. Toulouse, 1948, p. 401-404.

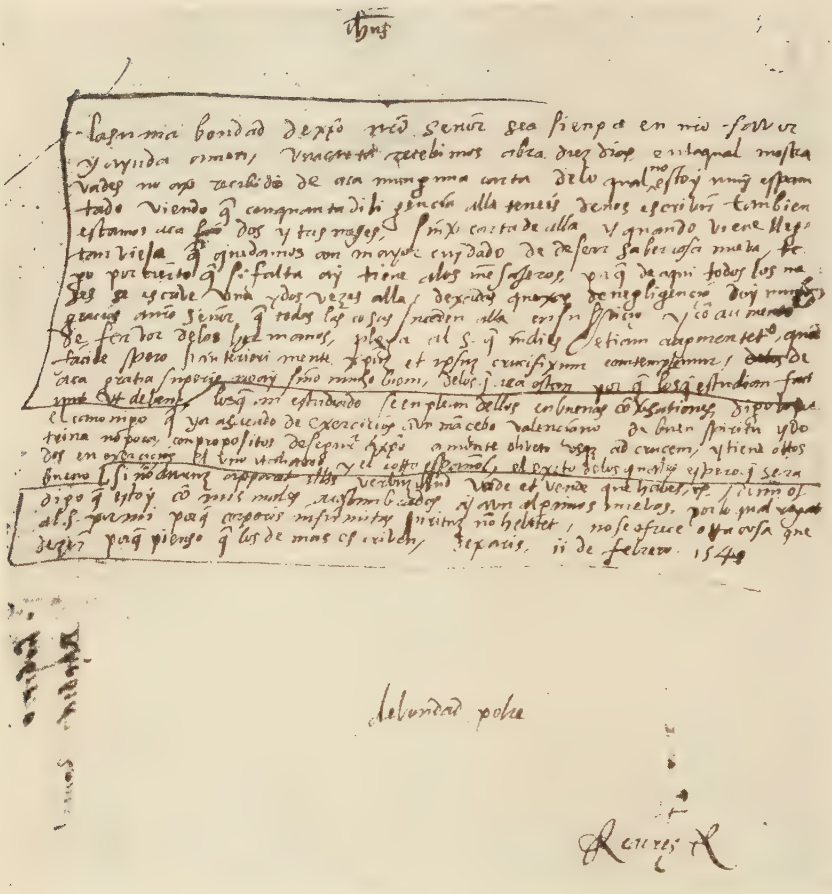
2 Diego de Cáceres (o Caçres) se juntó en París con los primeros compañeros de S. Ignacio. MHSI: POLANCO, *Chronicon*, I, p. 50. En Roma tomó parte en las deliberaciones de 1539 y su firma aparece en el documento sobre las deliberaciones acerca del voto de obediencia (MHSI: *Constitutiones*, I, p. 8, MONUM. 2) y en las *Determinationes Societatis* (ibid. p. 13, MONUMENTUM 3). En 1541 se trasladó a París, donde le vemos con los PP. Doménech y Mirón dedicado a dar ejercicios. MHSI: *Epp. Mixtae*, I, 63, 66, 68, 72. En París se ordenó de sacerdote en 1541. Ibíd. p. 582. Poco después dejó la Compañía. Sobre él, véase MHSI: *Constit.* I, XLIII.

3 Antonio de Estrada, hermano del célebre P. Francisco de Estrada, se unió a la incipiente Compañía en Roma el año 1539, desde donde en febrero de 1541 se dirigió a París, en compañía de su hermano, para dedicarse a los estudios. MHSI: *Epp. Mixtae*, I, 29, 41, 58. En 1542 tuvo que huir de París a Lovaina por causa de la guerra, como los demás estudiantes españoles de la Compañía. En 1543 volvió a Roma, donde salió de la orden, aunque no fué dimitido oficialmente hasta 1548. *Epp. Mixtae*, I, 91, 104, 127, 183; MON. IGN. *Epp.*, II, 250.

4 MHSI: *Exercitia*, p. 1276 ad p. 139.



Carta autógrafa de Antonio Estrada, escrita por encargo del P. Claudio Jayo, desde Bagnoregio, el 3 de abril de 1540. Archivo S. I. Romano, cód. *Epp. NN.* 60, f. 9 r-v. Publicada en MHSI. *Epp. Roderici, Broeti, Jaii*, p. 265.



Carta autógrafa de Diego de Cáceres a S. Ignacio, desde París, a 11 de febrero de 1541. Archivo S. I. Romano, cod. *Epp. NN.* 65, f. 234.

fecha. Pero posteriormente, en la edición crítica de las Constituciones, el P. Codina tuvo que retractar su afirmación y confesar que el *Autógrafo* era "librarii alicujus nobis adhuc ignoti" [5].

Una cosa añadía aquí el P. Codina, y es que el copista del *Autógrafo* era el mismo que había hecho la copia de la Fórmula del Instituto o *prima summa* de 1539. De esta afirmación ha tomado pie el P. Bernard para la explicación que propone. Examinando los datos que encuentra en la introducción del Padre Codina al primer tomo de su edición de las Constituciones, procura descubrir las relaciones existentes entre los copistas de los documentos insertos en aquel tomo. En tres de estos documentos fija su atención: 1.° La *Deliberatio primorum Patrum* (MONUMENTUM 1). De ella dice el P. Codina, por lo que a su copista se refiere: "vix aut ne vix quidem argumentum ullum est, quo mens in aliquam partem sine timore errandi propendeat" [6]. 2.° De *oboedientiae voto faciendo*, 1539 (MONUMENTUM 2). De este documento lo único que puede afirmar el P. Codina es que no es autógrafo del P. Fabro. Por lo demás, no llega a ningún resultado positivo [7]. 3.° En tercer lugar cita el P. Bernard el MONUMENTUM 6: *Determinatio Societatis, 1540*. Creo que quiere referirse a las *Constitutiones* de 1541 (MONUMENTUM 9), pues de éstas vale lo que él dice con el P. Codina [8], que son desconocidos los amanuenses de los dos ejemplares que poseemos; mientras que el copista de la *Determinatio Societatis* es ciertamente el Padre Juan Coduri [9].

Nos hallamos, pues, ante tres documentos de los orígenes de la Compañía, cuyos copistas no se han logrado identificar. Qué relación tienen ellos con el *Autógrafo* de los Ejercicios no lo acabamos de ver, y menos vemos aún con qué razón afirma el P. Bernard: "Ainsi donc, le scribe de l'Autographe est, de l'aveu des éditeurs des Constitutions [!], le même que celui de trois ou quatre au moins des documents primordiaux pour la fondation de la Compagnie de Jésus" [10]. El editor de las Constituciones, ya lo hemos visto, no hace más que reconocer que no ha logrado identificar a estos copistas.

Pero el P. Bernard da todavía un paso más: "Qui serait-il donc? L'on a vu paraitre à plusieurs reprises le nom d'un certain Caceres; ne serait-ce pas lui? Les éditeurs nous en ont esquissé une biographie (ib. pp. XLV-XLVI), mais nulle part ils ne l'on indiqué comme scribe responsable de ces do-

---

5 MHSI: *Constitutiones*, I, p. CCVI, nota.
6 *Ibid.* p. XXXVIII, núm. 3.
7 *Ibid.* pp. XLI-XLVI.
8 *Ibid.* p. LXVII.
9 *Ibid.* p. 23, nota 1.
10 *Mélanges*, p. 403.

cuments"[11]. Y prosiguiendo en el terreno de las hipótesis, añade que Cáceres debió de ser un personaje de extraordinaria confianza; de aquí que pudo ser el copista de los documentos mencionados, y por consiguiente del *Autógrafo* de los Ejercicios.

Si no pudiésemos manejar los documentos del archivo romano de la Compañía quizás no podríamos responder con certeza a esta hipótesis. Pero he aquí que hemos podido encontrar una carta autógrafa de Cáceres escrita precisamente en 1541, cuando según el P. Bernard debió de ser transcrito el *Autógrafo*[12]. La comparación de la escritura de esta carta —de la que damos una reproducción—con la del *Autógrafo* de los Ejercicios, vale más que todos los argumentos para quitar a dicha hipótesis toda base sólida.

Otro copista señala él, ateniéndose a los datos del Padre Schurhammer[13] (el cual nos ha confesado que no hace suya la suposición que se le atribuye), y es el joven Antonio de Estrada. Aquí también la prueba más convincente la dan los manuscritos. Tenemos de mano de Antonio Estrada varios documentos ciertamente autógrafos, entre ellos una carta, escrita también desde París y en el mismo año que la de Cáceres[14]. Comparándola con el *Autógrafo* de los Ejercicios, aparece no menos clara la diferencia de caligrafías.

Si deben excluirse Diego de Cáceres y Antonio de Estrada, ¿quién fué el copista del *Autógrafo?* Los análisis hechos hasta ahora no han permitido llegar a una solución convincente. Quizás algún día pueda hacerse más luz sobre este asunto. El cual podrá parecer baladí, pero no lo es, como dijimos al principio, si se atiende a las consecuencias que de él pueden deducirse y a las que parece tender en su artículo el P. Bernard. La principal se refiere a la época en que el *Autógrafo* fué copiado. Como para 1541 tanto Cáceres como Antonio de Estrada salieron de Roma para París y dejaron poco tiempo después la Compañía, resultaría que la copia debió de hacerse alrededor de 1541 y no más tarde. Sería, por lo tanto, siete

---

11 En realidad, el P. Codina, *Constit.* p. XLIII, hablando del copista del Mon. 2, en el que firma en primer lugar Cáceres, dice: "eius tamen nomen cum ipso monumento conferentibus suspicio incidit, fueritne ille monumenti huius scriptor". Opinión que no hace suya por no conocer otros escritos autógrafos de Cáceres.

12 La carta, dirigida a S. Ignacio, está escrita desde París el 11 de febrero de 1541. Se halla en el Archivo romano de la Compañía, *Epp. NN.* 65, f. 234.

13 *Die Anfänge des Römischen Archivs der Gesellschaft Jesu* en Archivum historicum Societatis Jesu: 12 (1943) 93-94.

14 Carta escrita desde Bagnoregio, por encargo del P. Jayo, el 3 de abril de 1540. Archivo S. I. Romano: *Epp. NN.* 60, f. 90; publicada en MHSI: *Epp. Broeti*, p. 265. Otros documentos escritos por A. de Estrada cita el P. Schurhammer en la p. 93. Entre ellos se hallan las deliberaciones de S. Ignacio y sus compañeros en 1539, escritos ciertamente de mano de Estrada. *Constit.* I, p. 1-7.

u ocho años anterior a la aprobación de la *Vulgata* y representaría un estadio bastante primitivo en el pensamiento del autor de los Ejercicios. Pasando más adelante en el terreno de las conjeturas, podría deducirse que San Ignacio, alrededor del tiempo en que la Compañía fué confirmada solemnemente por la Sede Apostólica, se desinteresó del texto castellano y puso su principal atención en el texto latino. Claro está que aunque la copia del *Autógrafo* perteneciese a aquella época, la conclusión no se impondría, entre otras razones, porque de ahí no se deduciría que las correcciones y añaduras del Santo fuesen de la misma época. ¿Quién será capaz de fijar cuándo las introdujo San Ignacio en el precioso manuscrito de su obra?

Por no citar más que otra prueba en contra de la teoría del P. Bernard, notemos cómo aun después de la muerte de San Ignacio, y. por lo tanto muchos años después de la aprobación oficial de los Ejercicios, este texto *Autógrafo* era objeto de la máxima veneración de parte de los compañeros de San Ignacio. Nadal escribía en 1567, desde Colonia, al General San Francisco de Borja, lamentando que el precioso ejemplar se hubiese extraviado y recomendando que se pusiese todo interés en recobrarlo. Al mismo tiempo recordaba el P. Nadal que antes de ir a España en 1561 había procurado que se sacase de él una copia, "la quale si cavó di quel originale delli essercitii del P. Mtro. Ignatio", copia que el Padre Ximénez confrontó con dicho original e hizo autenticar por Andrés Gerardi [15].

Cándido de Dalmases, S. I.

15 MHSI: *Epp. Nadal*, III, 423.

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES.

GÓMEZ LEDO, A., *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez.*—Gráficas Clemares (Madrid, 1949) 342.
RAMÍREZ, ALFONSO FRANCISCO, *Oración a la Madre.*—(México, 1949) 44.
RAMÍREZ, ALFONSO FRANCISCO, *Israel.*—Edic. Metrópolis (México, 1948) 72.

* Del C. S. de I. C., Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, 9 (1948-1949).—Inst. Francisco de Vitoria (Madrid, 1949) 161.
FIERRO TORRES, S. D. B., *La pedagogía social de Don Bosco.* Prólogo de SALVADOR MINGUIJÓN. Ser. A, n. 14.—Inst. "San José de Calasanz" (Madrid, 1949) 389.
PASTELLS, PABLO, MATEOS, F., S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay,* t. VIII, 2.ª parte, 1760-1768.—Inst. Santo Toribio de Mogrovejo (Madrid, 1949) XLV + 705-1345 + 2 mapas.
MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Ensayos de crítica filosófica.* Edic. preparada por ENRIQUE SÁNCHEZ REYES (Edic. nacional de las obras completas, XLIII).—Aldus, S. A. de artes gráf. (Santander, 1948) 423.
MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO, *Historia de la poesía hispano-americana.* Edic. prepar. por E. SÁNCHEZ REYES (Ed. nacional de las obras completas, XXVII, XVIII).—Aldus, S. A. de artes gráf. (Santander, 1948) 493, 488.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466, B. A. C. Madrid.

AGUSTÍN, SAN, *Obras,* t. VI, *Tratados sobre la gracia.* Vers. introd. y notas de los PADRES AGUSTINOS.—(Madrid, 1949) XII + 943.
BALMES, JAIME, *Obras completas,* t. V, *Estudios apologéticos. Cartas a un escéptico. Estudios sociales. Del clero católico. De Cataluña.* Edic. dirigida por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la orden. y anot. por el P. CASANOVAS, S. I.—(Madrid, 1949) XXVI + 1002.
NÁCAR FUSTER, ELOÍNO, COLUNGA, ALBERTO, O. P., *Sagrada Biblia.* Vers. directa de las lenguas originales, hebrea y griega, al castellano. 3.ª ed. corregida y más copiosamente anot.—(Madrid, 1949) LXXXVII + 1715 + 7 mapas.

* De la EDIT. RAZON Y FE, Edic. FAX, Zurbano, 80, Madrid.

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I., *La ruta mental de Ortega.* Crítica de su filosofía.—(Madrid, 1949) 180.
AZCOLA, JOSÉ MIGUEL DE, *La depreciación del hombre.*—(Madrid, 1949) 192.

* De la ED. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

RODRÍGUEZ, SEGUNDO MIGUEL, C. SS. R., *Diccionario Manual hebreo-español y arameo-bíblico-español,* 2.ª ed.—(Madrid, 1949) 100.

* De la ED. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

COSTA RISTA, DESIDERIO J., S. S. P., *Camino, verdad y vida.* Explicación literal del catecismo de Pío X, t. I, *El Credo.* Vers. de la 3.ª ed. italiana por Antonio Sancho, Pbro.—(Barcelona, 1949) 525.
STICCO, MARÍA, *El ideal vale más que la vida.* Perfil biográfico de Delia Agostini. Trad. de la 3.ª ed. italiana por J. Pugés.—(Barcelona, 1949) 152.
PARSCH, PÍO, *Sigamos la santa misa.* Trad. de la 2.ª alemana por Antonio Sancho, Pbro., 4.ª ed.—(Barcelona, 1949) 141.

* Del P. CARLOS BALIC, O. F. M., Rector del Pont. Aten. Antnianum, Via Merulana, 124, Roma.

Acta Ordinis Fratrum Minorum, vel ad Ordinem quoquo modo pertinentia, iussu et auctoritate Rmi. P. Pacifici Perantoni, Min. Gen. in lucem edita. Fasc. specialis ad quinquagesimum annum sacerdotii Pii Papae XII commemorandum editus.—Ex typ. Colleg. S. Bonaventurae (Quaracchi, 1949) 125-177.

* De la ED. LIBRERIA RELIGIOSA, Aviñó, 20, Barcelona.

SIMÓN, JESÚS, S. I., *El hombre-Dios. Valoración de la persona y hechos de Jesucristo ante la razón y la Historia.*—(Barcelona, 1949) 368.

CAYUELA, ARTURO M.ª, S. L., *Novios ideales. Panorama del libro de Tobías.*—(Barcelona, 1949) 167.

* De la ED. "REVISTA EUCARISTICA", Apart. 14, Tolosa (Guipúzcoa).

NÚÑEZ GOENAGA, EUGENIO C., *El valor y funciones de la presencia real integral de Jesucristo en el Sacramento de la doctrina eucaristiológica de Santo Tomás.*—(Tolosa [Guipúzcoa] 1949) 124.

* De la ED. RAMON CASALS, Paseo de la Bonanova, 104, Barcelona.

PERROY, LUIS, *La humilde Virgen María. Elevaciones sobre los misterios de su vida.* Trad. del francés por M.ª Aurora Balari Gali. — (Barcelona, 1949) 346.

OSSÓ, ENRIQUE DE, PBRO., *Tesoro de la juventud. Devocionario razonado y completo,* 6.ª ed.—(Barcelona, 1949) 741.

Libro de preces para aspirantes de Acción Católica. Consejo Diocesano de Calahorra y la Calzada.—(Barcelona, 1949) 61.

* De la EDIT. FELIC. RAUCH, Innsbruck, Austria.

LERCHER, LUDOVICUS, S. I., *Institutiones Theologicae dogmaticae.* Edit. tertia, vol. IV/2, *De mysterio Christi in sua plenitudine perenni.* Pars altera. *De Paenitentia et Unctione infirmorum, De Ordine et Matrimonio, De Sacramentalibus, De Novissimis.*—(Oeniponte, 1949) 567.

NOLDIN, H., S. I., *Summa Theologiae moralis.* Complementum, *De poenis ecclesiasticis.* Edit. XXVI (CIC adaptata XIV) quam paravit GODOFRIDUS HEINZEL, S. I.—(Oeniponte, 1949) 96.

* De la CATHOLIC TRUTH SOCIETY, 16, Cain Road, Hong-Kong, China.

DREXEL, ANTONIO, S. I., *Liturgia sacra.* Compend. Institut. systematico-historicum liturgiae ad usum auditorum theologiae ac sacerdotum.—Impr. de Tou-sè We (près Zikawei) (Shanghai (20) 1949) XV + 210.

* De la EDIT. MARIETTI, Via Legnano, 23, Turín, Italia.

Caeremoniale Episcoporum Clementis VIII, Innocentii X et Benedicti XIII jussu editum... Edit tertia post typicam.—(Taurini, 1948) XII + 258.

LANZA, ANTONIUS, ARCHIEP, *Theologia Moralis,* I *Theologia Moralis Fundamentalis.*—(Torino, 1949) XXIV + 570.

Martyrologium Romanum, Gregorii Papae XIII jussu editum, Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde... emendatum et auctum, Edit. V Taurinensis juxta typicam.—(Torino, 1949) LXIV + 569.

* Del BUREAUX DU MUSEON, 7 Mont Saint Antoine. Lovaina, Bélgica.

ROBERTS, C. H., CAPELLE, B., O. S. B., *An early Euchologium.* The dêr-Balizeh papyrus enlarged and reedited, with 6 Plates (Bibliothèque du Muséon, 23). Instit. Orientaliste. Université de Louvain (Lovaina, 1949) 69.

* Del P. LEOPOLD LANCLOT, O. M. I., Direct. de las ed. de la Universidad de Ottawa, Canadá.

CARLUCCIO, GERARD G., O. S. B., *The seven steps tu spiritual perfection according to St. Gregory the Great.* Ser. theol., 3.—The University of Ottawa press (Canadá, 1949) 240.

* De la Ed. IMPRIM. SAINTE-CATHERINE, S. A. Tempelhof, 37, Bruges, Bélgica.

DUPONT, JACQUES, O. S. B., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Univer. Cath. Lov. Dissert. ad gradum in Facul. Theolog. ser. II, 40).—(Bruges, 1949) XX + 604.

* De la Ed. HERDER, Friburgo de Brisgovia.

FRANK, CAROLUS, S. I., *Philosophia naturalis in usum scholarum.* Edit. 2.ª—(Friburgi Brisgoviae, 1949) XII + 225.

* De la ED. THE NEWMAN BOOKSHOP, Cath. Booksellers and Publishers. P. O. Box 150, Westminster, Maryland, U. S. A.

ARNOBIO DE SICCA, *The case against the pagans.* Translated by George E. Mc Cracken, [F. A. A. R. (Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in translation, n. 8), t. II.—(Westminster, Maryland, 1949) 373-659.

* De la Ed. DESSAIN de Malinas, Bélgica.

VERMEERSCH, A.—CREUSEN, I., S. I., *Epitome Iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum,* t. I (l. I et II C. I. C.) edit. 7.ª a P. Creusen accurate recognita.—(Malinas, 949) XVI + 689.

* De le SECRETAIRE GENERAL, UNIVERSITE LAVAL, Québec, Canadá.

UNIVERSIDAD LAVAL, *Faculté de Philosophie. Annuaire* 1949-1950, p. 88.

* De THE LIBRARY ST. MARY'S COLLEGE, St. Marys, Kansas, U. S. A.

LOHN, LADISLAUS, S. I., *De SS. Trinitate. Schema tractatus.*—Divinity school of St. Louis University (Kansas, 1949) 351.

Bibliografía

LIBROS

GRISON, MIGUEL, *Témoignage de l'Univers*. Avec le concours de plusieurs professeurs.—Beauchesne et ses fils (París, 1948) 287.

El objetivo que pretende alcanzar M. Grison en su obra es la estructuración de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, tomando como punto de arranque los más recientes descubrimientos de las ciencia. Y ello ha sido logrado por el autor de modo casi insuperable. El aquilatamiento del verdadero alcance objetivo de las pruebas, el análisis ontológico a que se sujetan sus fundamentos científicos, y sus misma construcción sistemática, sólida y rigurosamente encadenada, juntamente con un estilo diáfano y un lenguaje al gusto moderno son las cualidades que más resaltan en la obra de M. Grison.

Con el fin de hacer resaltar el doble testimonio del Universo, cuya voz proclama la existencia de un Sér Necesario e Infinitamente perfecto, divide el autor su obra en dos partes. En la primera desarrolla el argumento de la contingencia a partir de la indigencia de los seres creados. Esta indigencia o radical necesidad de un sér Absoluto se pone de relieve en dos hechos, cuyas bases científicas expone el autor muy por menudo: la complejidad que se manifiesta especialmente en la textura interna de los microcosmos; y el movimiento, que se evidencia de un modo palmario en las vastas magnitudes del mundo estelar y en la evolución sosegada de la masa cósmica y de la vida en nuestro planeta. Nada más propio para concluir la condicionalidad de todos los seres del Universo y su devenir radical y continuo, marchamo de la contingencia, que postula con necesidad ineludible una Causa Suprema, Absoluta, Trascendente.

La segunda parte del libro recoge los acentos de un segundo testimonio del Universo: la riqueza inexhausta de inteligibilidad, que late en sus entrañas. Para ello procede el autor a un examen concienzudo de las leyes de la naturaleza, vínculo manifestativo de la inteligibilidad, y de los fines, su raíz más profunda y escondida. Los hechos principales que analiza son las leyes físicoquímicas de más relieve y el proceso ontogénico y evolutivo de la vida. La universalidad y necesidad de las leyes exigen una Inteligencia trascendente y necesaria, que dé sentido a la inteligibilidad de los seres singulares. La finalidad, con su influjo realísimo y director de la causalidad eficiente, reclama un Ordenador Supremo. La obra concluye con un epílogo en el que el autor concentra en el hombre todas las voces del Universo testificadoras de la existencia de Dios. El, con su libertad de necesidad intrínseca, puede rendir a Dios el reconocimiento más pleno, el único testimonio digno del Creador.

Resumiendo, diremos que M. Grison ha sabido reunir cualidades poco comunes: delimitación exacta del campo científico y filosófico, único este último en que es posible proponer rectamente el problema de Dios, y con ello aquilatamiento de la importancia relativa de ambas ciencias sin que una absorba a la otra; solidez y rigor lógico en la elaboración de las pruebas, y finalmente ejecución intachable que aflora en un estilo diáfano y moderno. Sólo un pequeño reparo se podría objetar: no aparece claramente la distinción entre el argumento por la contingencia y por el movimiento de los seres, que pretende tomarlo el autor como signo de con-

tingencia. Respecto al evolucionismo, nada cabe decir desde el punto de vista filosófico, ya que el autor se mueve dentro del marco de la llamada "evolución menor". En conjunto resulta el libro de M. Grison una obra profunda, interesante y de agradable lectura.

José Sauret, S. I.

Gösta, Hök, *Zinzendorfs Begriff der Religion.*—Uppsala Universitets Arsskrift (Uppsala-Leipzig, 1948) XII + 221.

La importancia de Zinzendorf en la evolución religiosa del Norte de Europa, principalmente como precursor de Schleiermacher, justifica plenamente este trabajo. En él analiza el autor primero la idea que Zinzendorf tenía de la esencia de la religión, calcada sobre la idea de fe y sobre su teoría sacramental; después estudia su doctrina sobre comparación de religiones, para investigar sobre todo su concepto de la esencia del cristianismo, que él caracteriza, no como una religión "legal", sino como una religión "evangélica". Para el autor, Zinzendorf no es ni un pietista, ni un luterano; tiene grandes afinidades con el catolicismo, sin ser naturalmente un católico. Del catolicismo depende sin duda su espiritualismo y hasta su idea de la fe y su ética. Pero su inspiración dista muchísimo del catolicismo, a pesar de esas apariencias. Véase, por ejemplo, su teoría de las tres economías religiosas. Por lo demás, el libro ofrece una exposición seria de las doctrinas del célebre reformador, y por lo mismo será útil para quien quiera estudiar la evolución histórica de las ideas religiosas en la seudorreforma.

J. A. de Aldama, S. I.

Juan de Santo Tomás, O. P., *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana.* Traducción, introducción y notas doctrinales del R. P. Fr. Ignacio G. Menéndez-Reigada, O. P.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Inst. Francisco Suárez (Madrid, 1948) 617.

Contra lo que pudiera sugerir el título, lo preponderante en este libro no es la exposición de Juan de Santo Tomás, sino los comentarios del Padre Menéndez-Reigada. Lo es aún en la presentación tipográfica. El tratadito que Juan de Santo Tomás consagró a los dones del Espíritu Santo es clásico en teología; la mente del P. Menéndez-Reigada también es conocida a través de sus múltiples artículos y trabajos. Aquí, después de una introducción sobre el hombre y sobre su obra, nos da el autor noticia de su propia labor al presentarnos el tratado del sabio dominico portugués. No se trata de una traducción cualquiera, sino de una traducción modernizada y puesta al día en las exigencias de la mentalidad moderna. El traductor se ha permitido invertir el orden de las dificultades y aun el de las secciones. Pero, sobre todo, más que hacer un comentario ha aprovechado el texto del gran teólogo para construir por su cuenta un tratado sobre los dones del Espíritu Santo y sobre todos los problemas de teología espiritual que con ellos se relacionan en el actual estado de la ciencia. Podrá discutirse, a pesar de la nota preliminar que el autor pone, si hubiera sido mejor desligarse del todo del texto de Juan de Santo Tomás; creemos que sí. Pero lo que no nos parece discutible es que hubiera sido preciso tener más en cuenta la abundante bibliografía moderna sobre el tema. Ni nos han llegado a convencer las consideraciones, un tanto destempladas, que hace el autor en sentido contrario. El trabajo teológico es en gran parte un trabajo colectivo; y en esa tarea de todos, todos tenemos

mucho que aprender y mucho que aprovechar de los trabajos de los demás. La autoridad del Doctor Angélico es sin duda primordial en teología. Pero no tanto como que sea fuera de la Escritura en lo humano la única autoridad verdaderamente irrefragable para todo católico. Los grandes Doctores de la Iglesia y otros egregios teólogos no son despreciables teológicamente, aun "en lo humano".

J. A. DE ALDAMA, S. I.

DOCKX, S. I., O. P., *Fils de Dieu par grâce*.—Desclée De Brouwer (Paris, 1948) 149.

El autor ha abordado en toda su misteriosa complejidad el atrayente tema de nuestra filiación divina. Y ello siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás. Pero el autor no repite simplemente lo que tantas veces se ha dado como sentencia del Santo. Va más lejos y reúne en una síntesis luminosa la multitud inmensa de rasgos que el Doctor Angélico tiene dispersos por sus obras. La gracia ante todo, dándonos una dependencia de línea de ser, según una semejanza de naturaleza, realiza la definición estricta de filiación. En este sentido estricto, la filiación adoptiva por su principio, por su esencia y por su término se refiere de igual manera a las tres personas divinas. En segundo lugar la caridad, al darnos una semejanza espiritual con Dios, nos trae una nueva filiación en el sentido en que un discípulo que vive totalmente el pensamiento de su maestro, puede llamarse hijo de su pensamiento. La filiación así entendida supone la gracia; pero fluye formalmente de la fe y de la caridad: unión puramente espiritual, basada sobre la semejanza de espíritu. Esta filiación espiritual nos asemeja directamente a las personas divinas, no a la naturaleza. La caridad nos da una semejanza inmediata con el Espíritu Santo, y en cuanto que por el Espíritu del amor amamos filialmente al Padre, nos da también una semejanza con el Verbo de Dios, que espira el Amor a su Padre. Finalmente habla el autor de una filiación mística. Dios por la caridad está presente en nosotros no sólo de una manera afectiva, sino aun realmente. La caridad de cada uno de los cristianos los une a todos con un único Espíritu Santo no sólo específica, sino numéricamente. Por ello el Espíritu Santo hace en el alma en gracia algo semejante a lo que hace el alma en el cuerpo humano. Como consecuencia de toda esta doctrina, para explicar adecuadamente la filiación divina en nosotros hay que acudir no sólo a la gracia, sino también al don de sabiduría y a la caridad. Cuanto en esos diversos aspectos hay de causalidad eficiente es común a las personas divinas, nos une con la naturaleza de Dios. Pero cuanto hay de terminativo nos une con el Verbo y con el Espíritu Santo. Así se resuelve un viejo problema teológico. No todo es mera apropiación. Como ha podido apreciarse, la obra del P. Dockx ofrece interesantes perspectivas y trae nueva luz a problemas teológicos de la mayor importancia.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

LECLERCQ, JACQUES, PBRO., *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XXe siècle*.—Editions Casterman (Tournai, 1949) en 12.°, 84.

Precisemos con el autor el sentido del título. No se trata de una teología de la fe, donde se analice su naturaleza intrínseca y se determine la parte que en ella corresponde a la acción de Dios, sino que el objeto de este opusculito es el problema de la fe, es decir, investigar bajo el punto de vista humano los motivos de la fe (p. 7). Consiguientemente, en cinco apartados consecutivos desfilan ante los ojos del lector los di-

versos aspectos de la incredulidad y la vuelta a la fe en los convertidos intelectuales, la psicología de la fe, la fe y las disposiciones morales, la fe y el método científico, la fe del cristiano de nacimiento.

S. González, S. I.

Thomas d'Aquin, Saint, *Somme Théologique. La Prophétie* (2.ª 2ae q. 171-178). Traduction française par Paul Synave, O. P., et Pierre Benoit, O. P.—Edit. de la Revue des jeunes, Desclée et Cie. (París, 1947) 398.

Este tomito tiene una doble ventaja: el texto francés y el texto latino original de Santo Tomás. Y luego su carácter muy manual. Abarca desde la cuestión 171-178 de la Secunda Secundae.

En la página 225 empieza un primer apéndice, que son notas explicativas al texto mismo de Santo Tomás. En la página 269 empieza otro segundo apéndice de enseñanzas técnicas, que es un estudio sobre la profecía en general y muy en particular sobre la inspiración bíblica, según la doctrina de Santo Tomás.

Al final hay una nota bibliográfica con las principales obras sobre la inspiración bíblica, que, como es sabido, los autores medioevales identificaban con el tratado sobre la Profecía.

Sigue, finalmente, un índice alfabético de materias.

J. Leal, S. I.

Marín Cabrero, Rosa, *Pedagogía del Evangelio*.—C. S. I. C. Instituto San José de Calasanz de Pedagogía (Madrid, 1946) 348.

La autora de esta tesis doctoral ha buscado en el Evangelio y en la figura central del Divino Maestro las mejores enseñanzas para la pedagogía. Ello constituye un acierto innegable. Maestro por derecho propio, no sólo de Israel, sino de toda la Humanidad, Jesucristo atesora todas las cualidades que puedan hacer a un maestro apto para su misión educadora, y tiene en su acción y en su trabajo personal los aciertos más decisivos que puedan imaginarse. La autora de este libro lo ha visto y nos lo descubre a través de las páginas de su obra. Establecido como preliminar indispensable hasta qué punto se puede hablar de una pedagogía del Evangelio, estudia ante todo la persona del Divino Maestro con sus cualidades físicas, intelectuales y morales; especialmente con su conocimiento de los alumnos, punto central de toda labor educadora. A continuación examina los alumnos de Jesús, particularmente los doce apóstoles, y pasa a investigar los principios que rigen en lo que pudiera llamarse su escuela. Los principios y los medios de la educación completan el cuadro, que se cierra con unas consideraciones sobre los resultados inmediatos obtenidos. Páginas de atenta y vigilante lectura, escritas con todo el calor y el cariño que reclama la materia.

J. A. de Aldama, S. I.

Jean de la Croix, *Les oeuvres spirituelles du Bienheureux Père. Cantique spirituel. Vive Flamme & Opuscules*. Traduites d'espagnol en françois par le R. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge. Ed. nouvelle, revue et augmentée par le P. Lucien-Marie de S. Joseph. Vol. 2.—Desclée, De Brouwer (Bruges, 1947) p. 654 a 1562.

El tomo 2.º de la edición moderna francesa de S. Juan de la Cruz contiene el Cántico Espiritual (en la redacción primera con la estrofa 11,

según la tesis del P. Chevallier), la Llama de amor viva, las Cartas, las Poesías, las Máximas, las Cautelas y los Consejos. El primer tomo de esta edición había sido publicado en 1942. El actual continúa la misma numeración de las páginas, para formar ambos un solo volumen. Sentimos que el editor suscriba la tesis de dom Chevallier sobre la inautenticidad del segundo Cántico; esta tesis pierde cada día probabilidad, y trabajos recientes prometen probar que es del todo inaceptable. La edición y presentación tipográfica son perfectas. Y el copioso índice analítico le da un valor grandísimo en orden a su mejor y más fácil uso.

J. A. DE ALDAMA S. I.

FRAGA IRIBARNE, MANUEL, *Luis de Molina y el Derecho de la guerra.*—C. S. I. C., Instituto Francisco de Vitoria (Madrid, 1947) 511.

El presente libro es una tesis doctoral, premio extraordinario en la Facultad de Derecho. Tiene el mérito innegable de ir directamente a nuestros clásicos para beber en ellos las mejores doctrinas de la moral y del derecho. Y el autor va a ellos consciente de lo que busca, y seguro de encontrarlo. Como que no es esta la primera vez que lo hace. Molina ha sido para él objeto de repetido estudio. En éste se ocupa primeramente de la figura de Molina, centrando su personalidad y su mundo ideológico, como marco de su estudio posterior. Este se aborda a continuación examinando el tratado *De Bello* y las demás obras en que toca Molina problemas internacionales. Finalmente estudia el autor con particular atención, como puntos principales para una teoría moliniana de la guerra, su doctrina sobre la soberanía del Estado y la comunidad internacional, sobre el problema del Derecho de gentes, y sobre el Derecho de la guerra con su variada problemática. La obra es rica en conclusiones y constataciones, que se van desgranando por toda ella con una precisión y una agudeza dignas de todo encomio. Señalemos como ejemplo de importancia capital la refutación de Vanderpol, que acusó a Molina de haber roto con la doctrina tradicional católica en materia de guerra justa. En su deseo de divulgar las enseñanzas de nuestros grandes juristas y al mismo tiempo de ofrecer la comprobación clara de sus afirmaciones, el Sr. Fraga Iribarne reproduce en apéndice las primeras lecturas de Molina sobre la guerra, que editó el P. Sánchez de Lamadrid en 1939, y la redacción definitiva de la materia en el "De Iustitia et Iure". Felicitamos vivamente al ilustre autor y deseamos continúe trabajando en la línea tan brillantemente comenzada.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

WILLWOLL, ALEJANDRO, S. I., *Alma y espíritu.* Versión española por José A. Menchaca, S. I. Biblioteca de Filosofía y Pedagogía.—Editorial Razón y Fe, S. A. Ediciones FAX (Madrid, 1946) X-270 p., 13×19 cm., 23 ptas.

El R. P. Menchaca, meritísimo promotor desde hace muchos años de los estudios psicológicos en los países de lengua española, entre otros títulos por la versión de las principales obras de los dos eminentes psicólogos alemanes J. LINDWORSKY, S. I., y J. FROBES, S. I., ha ofrecido a nuestro público otra preciosa obra psicológica, original del jesuita suizo P. A. W., de la que ahora damos noticia.

El libro es en todo diferente de los antes traducidos por el P. MEN-

CHACA. Ha sido éste un acierto: elegir una obra nueva, de cuyo tipo ninguna moderna teníamos en castellano. El conjunto de sus tres partes, dedicadas (I) a la existencia del alma, (II) a su esencia sensitivo-espiritual, y (III) a su razón de ser, duración y finalidad, presenta una síntesis de lo que la psicología filosófica sabe de nuestra alma, completado y enriquecido siempre con cuantos datos útiles ofrecen los recientes avances de la psicología empírica y experimental. No es un texto ni un tratado, sino una exposición dedicada al lector culto de hoy, uno de los tomos del curso de Filosofía que publica el Colegio Berchmans de Pullach (Munich). Su contenido, aunque reducido a límites relativamente estrechos, es debidamente completo, y admira hallar en él tantos temas de psicología racional y experimental, expuestos generalmente con una densidad que puede estimar mejor que nadie el especialista. Otro rasgo del contenido es su modernidad, revelada en el mismo título, un tanto extraño para el lector profano. Es, sí, algo atrevido; alude a cierta errónea concepción de KLAGES, de la que el autor juzga con todo acierto y ortodoxia en los capítulos X-XII.

En la variedad de opiniones características de una obra que reúne lo filosófico y lo experimental, es el autor imparcial siempre en aducirlas, y ecuánime y muy prudente en valorarlas; más aún, su caballerosidad y cortesía podría parecer tal vez excesiva en alguna ocasión, cuando consigna los pequeños valores de opiniones, por lo demás desorientadas y deficientes: por ejemplo, sus alabanzas al detallismo objetivista de los psicólogos naturalistas del 1860 y siguientes (p. 7, lín. 32-38), la posible trascendencia psicológica reconocida a las sinestesias (p. 57, lín. 39-43), el atribuir sin restricciones a LOCKE (p. 85, lín. 9) la expresión "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", reconocida antes en su sentido verdadero por toda la antigüedad.

La forma literaria es justamente la que pide una obra como la que analizamos. Su lectura es agradable; en no pocas ocasiones se adivina en sus páginas al artista, a veces de expresión un tanto abstracta e inaprehensible, que dificulta el trabajo de la versión. Esta es correcta y fiel; aunque en ulteriores ediciones, que auguramos, pudieran perfeccionarse algunos detalles (p. ej., la falta de una negación en la p. 91, lín. 6; cf. edic. alem., p. 87, lín. últ.), con que lograr en toda ella la perfecta fluidez y casticismo, que en tantos de sus párrafos resplandece. La obra es de verdadero interés para toda persona culta. Nadie la entenderá mejor que los que hubieren escuchado las explicaciones de psicología racional, quienes, si bien no siempre hallarán en ella toda la incontrastable robustez de algunas "*Theses*" demostradas en forma escolástica (nuestra memoria nos evoca las que escuchábamos hace años en la cátedra del traductor de *Alma y Espíritu*), encontrarán, sí, en sus páginas, un estudio lleno de solidez y verdad filosófica, de ciencia psicológica antigua y moderna, de digna distinción, de discreción en el juzgar y de interés humano.

JESÚS MUÑOZ, S. I.

PÉTRIN, JEAN, O. M. I., *Connaissance spéculative et connaissance pratique. Fondements de leur distinction.*—Editions de l'Université, Avenue Laurier Est. (Ottawa, Ont., 1948) 186.

El problema de la distinción entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico, es un problema que ha interesado siempre a los filósofos. La razón de este interés está en que tiene ramificaciones a toda la vida intelectual y hondas repercusiones sobre muchas cuestiones de

interés vital para el hombre. El autor, profesor en el escolasticado de los Oblatos de María Inmaculada, de Ottawa, concentra su estudio en la respuesta a esta única cuestión: ¿cuáles son las verdaderas razones que explican la distinción entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico? (p. 10). Una respuesta neta y clara a esta cuestión, dice el autor, me parece apta para esclarecer toda la organización del saber humano (ibíd.). De hecho, en la presente obra se responde al problema planteado, resumiendo con precisión y claridad la doctrina del Angélico sobre este asunto, haciendo caso omiso de la proyección histórica del problema, encerrándose rígidamente en el terreno especulativo y doctrinal.

El orden de materias es el siguiente: un primer capítulo (p. 13-28) nocional y de planteamiento; siguen tres capítulos centrales en los que se van estudiando las diversas oposiciones que presentan entre sí el conocimiento especulativo y práctico, partiendo como de criterios discriminativos: a), de los fines respectivos de cada uno de dichos conocimientos (c. II, p. 29-54); b), de sus objetos propios (c. III, p. 55-84), y c), de sus métodos propios (c. IV, p. 85-96). Síguese un importante capítulo V (p. 97-118) en el que se hacen algunas observaciones sobre algunos estudios contemporáneos que tratan del asunto; y por fin, un capítulo final (p. 119-134) en el que se estudia la frase "Intellectus speculativus per extensiones fit practicus". Síguense dos apéndices extensos y de indudable valor para la investigación, con los pasajes más importantes del Angélico sobre el asunto, y termina el libro con una sobria nota bibliográfica.

La importancia fundamental del problema aparece clara si tenemos en cuenta la inevitable doble orientación o la doble tendencia del entendimiento humano: la orientación a la contemplación de la verdad, y la dirección a otras actividades humanas. Es un incentivo filosófico el intentar señalar una línea de demarcación entre estas dos tendencias, ya fijándonos en la *vida afectiva* o *efectiva* del hombre (criterio de finalidad), ya ateniéndonos a lo *necesario* y *contingente* (criterio de objetividad). La obra que presentamos nos parece que encierra el meritísimo valor metodológico de ser sobriamente clara y concisa. Diremos solamente que desearíamos una mayor separación entre el problema estrictamente filosófico, que prescinde de modalidades de escuelas particulares (esto parece prometer el título), y el problema especial de la opinión de Santo Tomás sobre el mismo, pues la problemática particular a que pueda dar lugar la difícil exégesis del Angélico quizá pueda considerarse ajena a la problemática intrínseca del asunto.

En el aspecto ideológico, las conclusiones a que llega el autor son las clásicas en el terreno especulativo (véase, por ejemplo, a Suárez, edición Vivès, vol. XXVI, p. 735, n. 48); pero en el libro que reseñamos adquieren, por decirlo así, vivencias modernas. Si atendemos al criterio de finalidad, el principal, el pragmatismo es una consecuencia del desprecio sistemático de la potencia contemplativa del entendimiento humano. Esto determina, en el criterio de la distinción de los objetos, un desprecio sistemático también de los objetos espirituales, como dignos de la contemplación humana, para encerrarse en un conocimiento exclusivamente practicista y utilitario. Se dan realmente dos órdenes de conocimiento en el entendimiento humano, de vital importancia no sólo en la vida del hombre, sino además de imprescindible atención en toda teoría del conocimiento, que ha de moverse siempre en el orden estrictamente especulativo.

J. M. Alejandro, S. J.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL, *El régimen del solitario por Avempace.*—C. S. I. C., Escuela de Estudios Arabes de Madrid y Granada (Madrid-Granada, 1946) 127 + 86.

La famosa obra de Avempace "El régimen del solitario" no se conocía hasta ahora sino a través de la traducción hebrea del filósofo judío Moisés ben Josué. Esta traducción era bastante imperfecta, sobre todo por las grandes libertades que se tomó el traductor, llegando hasta a terminar la obra, incompleta originalmente, con un trozo de Al-Farabi. El ilustre arabista español nos da en este libro la transcripción de la obra de Avempace, su traducción y una erudita introducción en que resume el pensamiento del filósofo árabe. Un detenido sumario y numerosas notas ayudan a penetrar en el pensamiento hartas veces difícil de Avempace. Este trabajo ha de servir para determinar mejor la filosofía de éste y prestará por ello notables servicios a los historiadores de la filosofía.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

LECLERCQ, JACQUES, PBRO., *Le mariage chrétien*, nouvelle édition.—Editions Casterman (Tournai, 1949) en 8.º, 216.

Es un libro cargado de doctrina y experiencia, para esposos cristianos que quieran vivir noblemente el ideal del sacramento del matrimonio. Puede ser también útil para los jóvenes que se preparan para el matrimonio, a fin de que reflexionen oportunamente sobre los deberes de la unión conyugal. He aquí el epígrafe de los ocho capítulos que forman esta obrita, y cuya lectura se hace con creciente interés: El sacramento del matrimonio, la Iglesia y el matrimonio, el amor conyugal, el amor afectivo y carnal, los hijos, uniones estériles, la espiritualidad conyugal, el espíritu de pobreza en el matrimonio.

S. GONZÁLEZ, S. I.

MARCHESI, FRANCISCUS, S. I., Doctor Philosophiae et Theologiae, Professor Iuris can. in Pontificio Collegio Leoniano Anagnino, *Summula iuris publici ecclesiastici.*—M. D'Auria, Tipogr. Edit. Pontif. (Neapoli, 1948), 24 × 16 cm., 172.

Es un tratado breve de Derecho público eclesiástico, como pueden ya colegir los lectores de la recensión por el índice de los capítulos, que aquí reproducimos. Consta de dos partes y la primera de éstas, de dos capítulos: el primero, de societate; el segundo, de potestate sociali, en cuatro artículos. La segunda parte contiene nueve capítulos: el primero trata de la naturaleza de la Iglesia, en seis asertos; el segundo, de la potestad de la Iglesia, en tres artículos: el tercero, del sujeto de la potestad eclesiástica; el cuarto, de las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado; el quinto, de los principios que moderan las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado católico; el sexto comprende una breve reseña histórica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; el séptimo versa sobre las materias mixtas; el octavo, sobre los concordatos, y el noveno, sobre la Acción católica.

La doctrina es segura y sólida; el estilo, ordenado, y más que claro, es diáfano, breve, conciso. En las cuestiones opinables expone el pro y el contra para dar ocasión a los alumnos para la investigación. Es su-

mamente a propósito para hacerse cargo en el menor tiempo de las cuestiones de la asignatura, sin menoscabo de las otras, dogmáticas y morales, por lo que juzgo la obra digna de recomendación.

Le vendría bien un índice alfabético y alguna mayor variedad tipográfica.

LORENZO R. SOTILLO, S. I.

SALSMANS, JOSÉ, S. I., *Deontología jurídica, o moral profesional del abogado*, edición española adaptada por el P. M. ZALBA, S. I.—Mensajero del Corazón de Jesús, apartado 73 (Bilbao, 1947), 297, 40 ptas., en tela.

El libro que anunciamos, nítidamente editado, consta de tres partes. En la primera se enseñan los principios generales de la moralidad; a saber: *a*), imputabilidad; *b*), ley y deber; *c*), derechos y justicia. En la segunda se declaran las leyes civiles y deber de conciencia: 1), en las leyes determinativas de la propiedad; 2), en los contratos en general y en particular; 3), en las donaciones, sucesiones y testamentos. En la tercera se explican los deberes profesionales: 1.º, en general: α), ciencia y diligencia; β), secreto profesional; γ), cooperación a la aplicación de una ley mala. 2.º, en particular: *a*), deberes de los jueces; *b*), de los procuradores; *c*), de los abogados, etc.

De esta breve enumeración de materias tratadas en esta obra, se ve que ella es "un manual de teología moral para los legistas" de no escasa importancia y utilidad.

El campo del *Derecho*, entendiendo por tal, como suele usarse, el *Derecho civil* y las Leyes del Estado, es más restringido que el campo de la Moral. Este, sobre las obligaciones de aquél, comprende las impuestas por el *Derecho* natural, divino, positivo y eclesiástico. De aquí se sigue que existen deberes de conciencia que la legislación del Estado ignora y que no los defiende por medio "de una acción ante los tribunales, ni los garantiza por una obligación civil". Puede suceder que juristas, en mayor o menor número, juzguen que, cumplidas las determinaciones concretas del *Derecho civil*, ya está dicha la última palabra en el terreno del deber sin que quede nada por hacer en él. Pues bien: el *manual* del P. Salsmans sale al paso de esos legistas y con claridad les advierte que es preciso tener presentes otros deberes morales de conciencia, derivados de reglas superiores a las Leyes positivas del Estado.

No pocas leyes civiles declaran y determinan muchas prescripciones de la *Ley natural*, imprecisa en sus conclusiones remotas. Mas aquéllas jamás pueden ser opuestas a ésta. En la hipótesis de oposición dejarían de ser leyes: no serían más que una corrupción de ley. Dada la condición humana, acaecerá, o al menos podrá acaecer, que el *Derecho civil* y la *Moral* "no se pronuncien de una misma manera sobre una obligación determinada". Entonces el jurista católico necesariamente ha de plantearse esta cuestión práctica: "tal o cual ley civil concreta, determinada, ¿es contraria a la *Moral?*, ¿obliga en conciencia su observancia?" Para resolver estas dudas viene como anillo al dedo el *manual* que anunciamos.

Ciertamente que en él no se hallan soluciones hechas para todas las dudas que puedan presentarse, porque cada duda trae sus circunstancias propias, individuales, que no convienen a otras dudas; pero el lector "hallará en esta obra los principios aplicables a diferentes cuestiones", los cuales le facilitarán la solución de la mayoría de los problemas dudosos que ordinariamente ocurren.

Por estas consideraciones ya se echa de ver la utilidad de este *manual*, para jueces, notarios, abogados, procuradores, etc., y aun para los

mismos confesores, que con frecuencia habrán de dar consejos en estas materias. En la vida práctica se dan muchos casos en los que es necesario cotejar los principios y aplicaciones de las leyes civiles con las reglas superiores, directoras de la conciencia cristiana. Esto es precisamente lo que facilita la *Deontología Jurídica del P. Salsmans.*

A. Y. A. DE EULATE.

GENICOT, ED.—SALSMANS, IOS., S. I., *Casus conscientiae propositi ac soluti.* Editio octava—L'Edition Universelle, S A, Rue Royale, 53 (Bruxellis, 1948) 782.

En esta edición el P. Salsmans pone una breve introducción en que dice: "Trecenti et amplius "Casus" qui propter Codicem et decisiones ad annum 1947 usque mutari debuerunt, vel qui additi sunt ad solvendas quaestiones recenter ortas, asterisco notantur, ne Lector putet ibi reperiri mentem ipsius P. Genicot, anno 1900 pie in Dno. defuncti". No quiere esto decir que los trescientos y pico de casos nuevos se hayan añadido respecto de la 7.ª edición, sino respecto de la 1.ª que arregló el P Salsmans, recientemente fallecido. A la vista tenemos la 6.ª edición de 1928, y con respecto de ella son pocos los casos añadidos.

Cierto en esta edición 8.ª han sido ligeramente retocados, con el cambio de alguna frase o la adición de algún documento, los casos 52, 121, 129, 155, 238, 263, 403, 718 y 853. Mayor ha sido la transformación en el caso 69. El 163 pasa a ser el 161, y éste se suprime y se añaden el 162 y 163 sobre cuestiones relacionadas con la guerra. También desapareció el caso 388 y se cambia por otro que trata de compras de lo necesario en tiempo de guerra. En el caso 431 sobre cierto testamento aparece remozado casi todo el texto de la solución. Por retoques notables han pasado los casos 477, 818 (bis) y mucho más el 822 sobre la absolución del cómplice *in peccato turpi.* El caso 739 (bis) sobre un párroco rural que inducía a los fieles a dar el estipendio por misa cantada parece enteramente nuevo, y lo mismo se diga del 1.124 (bis) sobre el "oginismo". Finalmente, también notamos correcciones de importancia en los casos 532, 707, 849, 930, 1.124 y 1.131, y se ha añadido al final el caso 1.139 sobre cremación de cadáveres.

Los casos del P. Genicot y del P. Salsmans son sumamente apreciados por la precisión con que dan la solución en cada caso y la seguridad en la exposición, muy limada en las sucesivas ediciones. Como se dirigen principalmente a los de su país, con frecuencia citan, naturalmente, documentos de autoridades locales, pero el valor del contenido es universal.

M. Q.

ESCANCIANO, ELISEO, S. I., Profes. de Teología Moral, Scolasticat Zikawei, *Casus conscientiae.*—(Shanghai (20) China, 1938-48) 18 × 12 cm., 464.

El R. P. Escanciano, S. I., meritísimo Profesor de Teología Moral del Escolasticado o Colegio Máximo de PP. Jesuítas de Shanghai, nos ha dado en la obra que anunciamos la solución de los casos de conciencia propuestos en el ciclo de once años en las conferencias tenidas en dicho Centro docente a tenor del can. 131.

Sesenta son los casos contenidos en la obra del ilustre jesuíta. Y aunque entre ellos se hallan casos de la virtud de la justicia (n. 11 y 16) y de la religión (n. 7 y 12), del ayuno tanto eucarístico como eclesiásti-

co (n. 27 y 38), sobre la lectura de libros prohibidos (n. 39), de las indulgencias (n. 28), de la vocación sacerdotal en general y varios de la obligación de seguirla y no impedirla, del deber y medios de fomentar las vocaciones sacerdotales, etc. (n. 57), de los fumadores de opio en orden a la recepción de los sacramentos (n. 25), de la cooperación de los cristianos con los comunistas en los diversos casos que por necesidad se les presentan a aquéllos en la vida ordinaria (n. 45) y de otras materias de la Moral, sin embargo la mayoría de los casos se refieren a los sacramentos del bautismo y del matrimonio, y aun muchos de los de aquel sacramento en cuanto está relacionado con éste. Sabido es que una de las principales preocupaciones de los abnegados misioneros del Extremo Oriente es la celebración válida y lícita del matrimonio.

Por esta razón, sin duda, entre los casos del bautismo hallamos éstos: del bautismo y la superstición (n. 7), del bautismo y el matrimonio (n. 9), del valor del bautismo y del matrimonio (n. 21), de los dudosoamentes bautizados y el matrimonio (n. 3 B), del valor del bautismo y el privilegio paulino (n. 15).

Al sacramento del matrimonio dedica veintitrés casos el Profesor de Zikawei. Los más salientes son: de la forma del matrimonio y sujeto de la misma [1]; matrimonios en peligro de muerte; nulidad de los matrimonios, convalidación de los mismos y dispensa *in radice*; *libelo de repudio*, según la práctica china y su moralidad; matrimonio de los infieles, omitida la forma civil; diversos casos relativos al privilegio paulino. A esos veintitrés casos hay que añadir cuatro pertenecientes a las interpelaciones, a saber: del valor de la respuesta dada a la interpelación, de las interpelaciones hechas antes del bautismo, dispensa de las interpelaciones en general, dispensa de las interpelaciones a tenor del canon 81 y del FM-25.

Como complemento de esta larga enumeración recordaremos dos casos relativos al sacramento de la penitencia: uno, del modo de oír confesiones, y otro, de la absolución del cómplice *in peccato turpi* conforme al decreto del Sto Oficio, 16 de noviembre de 1934 [2], esto es, cuando el sacerdote persuade al cómplice que la acción torpe que van a cometer no es pecado, o al menos no es grave.

La exposición y solución de todos estos casos es clara, concisa y en general bien fundamentada en las disposiciones del Código Canónico, del Magisterio de la Iglesia y en la doctrina y autoridad de teólogos y canonistas de óptima nota.

Esta obra, de valor práctico muy notable para los misioneros de tierras de infieles, es también de no poca utilidad para los sacerdotes de nuestras regiones europeas, a los que se la recomendamos con interés.

A. Y.

SCHILGEN, H., S. J., *El frente a ella*, 2.ª edic.—Ediciones "Stvdivm de Cultura" (Madrid-Buenos Aires, 1948) 21 × 14,5 cm., 139.

Segunda edición de la versión española de un libro que va obteniendo un éxito rápido. Y con razón, porque el autor es un maestro que conoce

---

1 Como es natural, en este último caso del sujeto de la forma no puede el autor exponer la doctrina del *Motu proprio* de Pío XII del 1 de agosto de 1948, en el que se corrige el § 2 del can. 1.099: AAS 40, p. 305-306.

2 AAS 24, p. 634.

a maravilla el asunto por su experiencia en la dirección de jóvenes. Además, porque posee el secreto de la narración exacta y adecuada a las personas a quienes se destina. Difícilmente se encontrará un libro que, debiendo versar sobre un tema tan escabroso, junte tan armónicamente la claridad más neta con la más fina delicadeza de expresión. A lo cual hay que añadir el arte en la exposición.

El plan de este libro es sencillo. Estudiado el plan providencial del Creador relativo al hombre y la mujer, presenta el ideal del joven y de la joven, con las características propias de ambos sexos en lo psíquico y en lo somático. Aquí es donde el P. Schilgen trabaja con afán, porque reconoce que toda la conducta práctica de los interesados depende de la idea que se hayan formado de lo que ellos son en el plan de Dios. El concepto de padre, madre y familia juegan aquí un papel esencial. Que él vea en ella a la madre de sus futuros hijos, y que todo lo ordene a respetarse a sí mismo, a esa futura madre y a la futura prole. ¡Cuán grandes aparecen el muchacho y la muchacha a esta luz! Eso supuesto, y a esa misma luz, estudia el autor las deformaciones humanas de dicho plan. Estas son muy variadas y se describen al tocar temas tan capitales como son el hábito solitario, el flirteo, la amistad, las relaciones prohibidas, las casas de mal vivir, las lecturas, el cinema, el vestido, las bebidas alcohólicas, el baile y el deporte.

Los jóvenes que por su situación y conocimiento de la vida, a juicio de sus padres y directores de conciencia, puedan y deban leer este libro, encontrarán en él lo que necesitan. Estas páginas penetran muy hondo en el alma de los jóvenes, como lo atestiguan los hechos. De la obra del P. Schilgen se han tirado hasta la fecha en su lengua original—el alemán—más de cien mil ejemplares.

J. Olazarán, S. J.

Sciences Ecclésiastiques (Les facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus à Montréal, 1).—L'Immaculée Conception, 1855 est, rue Rachel (Montréal, Canadá, 1948) 253.

Ciencias Eclesiásticas. Así se llama la nueva Revista con que las Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en Montreal (Canadá) vienen a engrosar el caudal de las publicaciones eclesiásticas. Como prehistoria, que prepara su actual aparición, pueden considerarse las cinco monografías, de las cuales hablamos en otro lugar, y que con el epígrafe de *Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis* fueron apareciendo, bajo la dirección de aquel mismo Centro de Estudios, desde 1935 hasta 1940. Después de una interrupción, impuesta por la segunda guerra mundial, al reanudarse de nuevo esta publicación con el volumen sexto, se presenta al mismo tiempo ante el mundo científico esta nueva Revista, por ahora en forma de anuario, pero con miras a menudear más su aparición andando los años. Su composición será como la de las demás Revistas de este género: Ensayos, comentarios, notas científicas, boletines diversos, recensiones, etc. El campo de trabajo alcanza a todas las disciplinas de la *Deus Scientiarum Dominus*: Escritura, Teología, Filosofía, Historia de la Iglesia, Liturgia, Derecho Canónico, etc. El ideal que persiguen los doctos profesores de Montreal es servir a la Iglesia, difundiendo su doctrina. A ello se añade el deseo de llegar a todos aquellos círculos que viven las mismas preocupaciones intelectuales, estableciendo así contactos que ayuden a conocer y estimar mejor el pensamiento ajeno. Como criterio doctrinal se

impone aquel mismo fijado por San Ignacio de Loyola en sus Constituciones y por la Ratio Studiorum de la Compañía de Jesús: La doctrina común de la Iglesia, la doctrina más segura y aprobada. Pero en cuestiones dudosas y discutidas, aun guardando la prudencia en la elección de las opiniones, no quiere coartar en nada la libertad de los colaboradores. Esta actitud, como asegura Pío XI en la *Studiorum ducem*, es la que favorece y asegura el bien entendido progreso de la doctrina católica.

Saludamos, pues, jubilosos la aparición de *Ciencias Eclesiásticas*, cuyo vistoso atuendo promete excelentes frutos. ¡Dios quiera concedérselos abundantemente!

El sumario de este primer número, distribuído en artículos, notas y recensiones, es como sigue en cuanto a los dos primeros apartados: F. SAINTONGE, *Malheureux écarts, profitable leçon. A propos du continu spatial;* A. BRUNET, *Proverbes* (22, 17-24, 22) *et la possibilité d'une source égyptienne;* F. BOURASSA, *Les missions divines et le surnaturel chez S. Thomas d'Aquin;* V. MONTY, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu;* L. ROY, *Désir naturel de voir Dieu: le R. P. de Lubac et S. Thomas;* P. VANIER, *La relation trinitaire dans la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin;* R. BERNIER, *Unité pluraliste de l'autorité universelle;* G. VAN BELLEGHEM, *L'usage illicite des connaissances acquises en confession; Note sur l'incident de Nectaire et de son prêtre pénitencier* (L. ROY).

S. GONZÁLEZ, S. I.

MONJAS, MANUEL, O. S. A., *La confesión*: Instrucciones acerca del Sacramento de la penitencia y frutos saludables que produce en las almas.—Edic. Fax (Madrid, 1948) 351.

Entre los bienes que la corriente de espiritualidad española está produciendo, uno no pequeño es la publicación de libros de piedad a la vez que piadosos, sólidos y accesibles a todas las inteligencias.

Tal es el del P. Monjas. En estilo llano, devoto y ameno va exponiendo las excelencias del Sacramento de la Penitencia. Toca todos los aspectos, inspirándose frecuentemente en San Agustín, sin descuidar los concilios y las experiencias modernas.

Escrito para los fieles, tiene en cuenta las dificultades modernas y da la verdadera doctrina, sin detenerse en analizar errores.

Es, pues, un librito muy útil para lectura de almas que se inician en la piedad, pero en el que la cultura imprescindible en todo sacerdote no encontrará novedades destacadas.

V. L., S. I.

DE CONINCK, L., S. I., *Problèmes de l'Adaptation en Apostolat.*—Casterman (Tournai-París, 1949) 166.

Este volumen reproduce esencialmente una serie de artículos publicados en "Nouvelle Revue Théologique", de 1946 a 1948, con el mismo título. A ellos ha unido el autor otros trabajos publicados en la misma revista los años 1931 a 1939 y en las revistas "Evangéliser" y "Lumen vitae", en 1946. La unidad, sin embargo, está lograda por la unidad de

tema: la adaptación. Adaptación en la enseñanza religiosa, adaptación en la predicación, adaptación en la labor apostólica de la parroquia. Sin tratarse en el libro todos los problemas que suscita el interesante tema, será muy útil para cuantos se preparan al difícil apostolado de nuestro tiempo.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

FUENTES PASCUAL, FRANCISCO, PBRO., *Catálogo del Archivo Municipal de Tudela*. Prólogo de J. Ramón Castro, Archivero de Navarra (Institución "Príncipe de Viana", I).—Diputación foral de Navarra (Tudela, 1947) 461 + 10 fotocopias.

¡Magnífico esfuerzo, que ojalá tuviera muchos imitadores en España! No se trata de un autor novel, pues bajo su nombre apareció ya antes el *Catálogo de los Archivos eclesiásticos de Tudela*. La obra que nos ofrece hoy el Sr. Fuentes ha de encauzar no pocas investigaciones históricas, dada la riqueza e importancia de los documentos cuya descripción forma su contenido.

De las tres partes en que se halla dividida la obra, la primera registra hasta 230 pergaminos, entre los que figuran documentos de casi todos los Reyes de Navarra a partir del siglo XII, así como Breves y Rescriptos Pontificios de diversos Papas. Síguense en la segunda parte más de 1.600 documentos encuadernados en 50 libros por el Secretario tudelano Yanguas y Miranda, en los que se ve palpitar toda la vida administrativa, contratos, derechos y obligaciones de los vecinos de la antigua Merindad de Tudela, junto con el florecer de sus instituciones eclesiásticas y políticas, sus centros docentes de la Compañía de Jesús y la Compañía de María desde sus respectivas fundaciones, las agitaciones e intransigencias de la villa frente a las Cortes de Navarra, en contra de la Inquisición o ante las últimas esperanzas de la casa de Albret. El material no puede ser más sugestivo. La tercera parte recopila libros de cuentas, actas municipales y otros manuscritos de valor secundario. El tomo se cierra con un triple índice, onomástico, topográfico y toponímico, al que se sigue otro muy breve con el título de Varia, que de haber alcanzado mayor extensión hubiera constituído un buen índice de materias, único que se echa de menos. Un prólogo muy atinado del Archivero de Navarra J. R. Castro encuadra el contenido en su natural marco histórico y traza los antecedentes de la obra.

La presentación material y tipográfica es magnífica, delatando un esfuerzo, que honra al autor y la Institución "Príncipe de Viana". Unicamente juzgamos que hubiera sido preferible en la segunda parte el haber seguido una sistematización estrictamente cronológica dentro de una división adecuada de materias, más bien que el orden material de los folios en la encuadernación, no siempre acertada, de Yanguas, añadiendo el lugar de colocación del documento en el libro correspondiente. Es más, aun con algún detrimento de la presentación material de la obra, hubiera ganado valor interno la segunda parte citando textualmente la data de los documentos, y aun en ciertos casos los nombres de sus firmantes y la calidad jurídica de la copia, en vez de conformarse con la indicación escueta del año.

Estos grados de perfectibilidad accidental de la obra no quitan nada a su indudable valor, que la hacen indispensable para los futuros estudios históricos de Navarra. Esperamos con avidez el tomo II, que promete ser de interés no menor.

F. DE B. VIZMANOS, S. J.

PRADO, JUAN, C. SS. R., *Nuevo Salterio latino-español.* Introd. histórico-crítica al libro de los Salmos. Texto latino-español del Salterio, según el orden del breviario. Comentario ascético teológico a los Salmos y cánticos del Salterio. Suplemento para el estudio y uso litúrgico del nuevo Salterio.—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1948) LXIII + 640 +371* + [409].

En este bello tomo, que tanto acredita a la editorial de los Padres Redentoristas, ha encerrado el conocido exegeta P. Juan Prado todo lo que explica su largo subtítulo. Como indica en la carta-prólogo, dirigida a su hermana en religión, se destina el libro principalmente a las vírgenes consagradas a Dios, para facilitarles la inteligencia del Oficio divino e inducirlas a utilizar la nueva traducción latina del Salterio. Mas creemos que todos los sacerdotes le agradecerán al P. Prado la publicación de su libro. Muy útil será para ellos el refrescar ideas expuestas en la introducción histórico-crítica al libro de los Salmos. Mucho más le agradecerán la traducción castellana rítmico-literal del texto original con notas críticas y exegéticas, con la nueva versión latina oficial al lado, y la distribución de los salmos, según el mismo orden en que se rezan en las horas.

Aun como lectura espiritual muy provechosa, puede utilizarse su magnífico comentario ascético-teológico a los Salmos y cánticos del Salterio. Sigue luego el Suplemento para el estudio y uso litúrgico del Nuevo Salterio, a nuestro parecer la parte más deficiente del libro; pues para el rezo se requiere mayor distinción de tipos de letras, y evidentemente la editorial Coculsa ha presentado una edición mucho más práctica, adoptando incluso letra roja, principalmente para lo accesorio y letras iniciales. Finalmente sigue una parte utilísima y muy de agradecer, en que el P. Prado nos da una versión en versos elegantes de los himnos litúrgicos.

Mil plácemes merece la editorial El Perpetuo Socorro por la publicación de este libro tan útil y elegante, que auguramos ha de tener gran acogida entre los que rezan el Oficio divino, para entender las sublimidades y bellezas que en él se encierran.

M. QUERA, S. I.

SALAZAR DE CRISTO REY, JOSÉ ABEL, O. S. A. R., *Los Estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)* (Biblioteca "Missionalia Hispanica", III).—Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Santo Toribio de Mogrovejo". En 4.° (Madrid, 1947) XXIII + 781 + 18 láminas.

Esta monografía histórico-canónica obtuvo los más preciados lauros académicos en la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma, a la que fué presentada como tesis del Doctorado en Cánones. Bien se lo merecen su técnica científica y su valiosa aportación.

Proponíase el esclarecimiento de los Estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada, de 1563 a 1810; y lo ha conseguido en medida grandemente halagüeña. A una síntesis introductoria, que define conceptos y encuadra el tema, síguese el cuerpo de la obra, que contiene dos partes. Empieza por los estudios extrauniversitarios, los propios de las Ordenes religiosas y los peculiares de los clérigos seculares, y termina por los universitarios, así en la Universidad Tomística como en la Academia Javeriana. Cuatro apéndices recogen documentos de interés, algunos de los cuales son inéditos.

En la búsqueda de materiales no se han regateado dispendios ni fatigas. El recurso inmediato y personal del autor a las fuentes primarias es continuo y pérfecto. Entre las inéditas que alumbra y beneficia, cuéntanse los Archivos del Vaticano, de la Embajada española ante la Sede Apostólica, el General de Indias (Sevilla) y el Romano de los Agustinos (Ermitaños y Recoletos), Dominicos y Jesuítas. Lástima que las circunstancias internacionales hayan hecho imposible el acudir también a los Archivos de Colombia.

Espléndida mies, recogida en plena sazón. ¿Quién no recuerda, verbigracia, la controversia de siglos en torno a la bula *Romanus Pontifex* (13 de junio de 1580), de Gregorio XIII, que creaba la Universidad Tomística? Pues el P. Salazar nos la ha resuelto, ya que tuvo la suerte de localizarla en el Archivo Secreto Vaticano, Secretaría de Breves, l. 1, Bull. Secret., 1580, f. 511-513 (p. 540 y 737-740).

Si preciosa es la tesis doctoral por su fondo, no queda en zaga por su forma. Plantéase y escudriña las interesantísimas cuestiones que constituyen la urdinbre de la investigación, y aun las más difíciles y que más apasionan las resuelve *sine ira et studio*. De lenguaje fácil y elegante, se lee con interés creciente.

He ahí los méritos del libro. Gózase el autor (p. X), y nos gozamos también nosotros, "de que a sus páginas queden vinculados tres nombres: Colombia-España-Roma, síntesis de un anhelo y cifra de un nobilísimo ideal. Lo escribe un colombiano, acerca de uno de los elementos principales que han amasado la cristiana cultura de su Patria. Se publica en España, y España, por medio del Instituto "Santo Toribio de Mogrovejo", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, patrocina la presente edición. Elaboróse en Roma, sobre un tema de Derecho canónico, a la sombra augusta del Vaticano".

F. Lodos, S. I.

Cerulli, Enrico, *Etiopi in Palestina. Storia della Communità Etiopica di Gerusalemme*. Vol. I (Collezione Scientifica e Documentaria a cura del Ministero dell'Africa Italiana, vol. XII) (Roma, 1943) 24×17 cm. XV+459, con muchos grabados.—Vol. II (Collezione Scientifica e Domumentaria a cura dell'Ufficio Studi del Ministero dell'Africa Italiana, volumen XIV) (Roma, 1947) VI+540.

Esta importante obra forma parte de las investigaciones realizadas de orden y con la protección del Gobierno italiano durante la dominación de Italia en Abisinia, y los azares por los que ha pasado la noble nación latina en los últimos años se reflejan en ella: el volumen I está lujosamente editado, con abundancia de láminas; el segundo tiene presentación más pobre. Pero el alto fondo de investigación histórica es el mismo en los dos, y la misma la riqueza de fuentes aprovechadas, y el aparato científico en idiomas orientales y occidentales.

Por orden cronológico, desde los tiempos del Imperio Romano en el siglo IV, va siguiendo los pasos de una colonia importante de cristianos coptos disidentes establecida en Jerusalén, a la sombra del santo sepulcro, que perdura en la Edad Media, llamando la atención de los peregrinos de Occidente por sus ritos sagrados, fe viva y piedad ferviente, junto con el color negro o moreno y el aspecto extraño de sus rostros y personas. En la cara o en los brazos llevaban grabada con hierro candente la señal de la cruz, muestra del bautismo de fuego que practicaban siguiendo la palabra del Bautista; usaban también la circuncisión, no por seguir el rito judaico, sino en reverencia de Jesucristo que la recibió. Del

trato, pues, de los cristianos etíopes de Jerusalén con los peregrinos latinos, llegó a hacerse popular en Occidente el nombre del Preste Juan de las Indias, y en los anhelos de cruzada universal contra la media luna, más de una vez se pensó en la colaboración del mundo latino con las poderosas fuerzas militares del Negus abisinio: el punto de contacto y enlace era la comunidad etiópica de Jerusalén. Ese mismo trato con ella preparó en el siglo XVI las misiones de los jesuítas en Etiopía, en las que resplandecieron los hechos y austeridad asombrosa del obispo y patriarca español P. Andrés de Oviedo; si bien las emprendieron ya por vía de Portugal, dueño entonces con sus naves de los caminos de Oriente.

Las principales fuentes de información son los itinerarios o relaciones de viajes a Tierra Santa, en los que nunca faltan noticias sobre los cristianos coptos de Jerusalén. La presencia de España está representada por varios de dichos itinerarios, como los de los franciscanos Antonio de Medina, Antonio de Aranda y Juan de Argimbau, mallorquín, de Antonio del Castillo y del carmelita Pedro de la Madre de Dios. Hacia 1690 se hace notar que perpetuamente ardía una lámpara en el santo sepulcro, costeada por los reyes de España. Las mismas fuentes aducidas por los coptos tratan ordinariamente de las otras sectas cristianas orientales, como griegos, armenios, nestorianos, monofisitas, y otras; por lo que la obra de Cerulli abunda en datos interesantes sobre todas ellas, y es importante para la misionología oriental.

F. Mateos, S. I.

Jungmann, Josef A., S. J., *Missarum Sollemnia.* Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 vols.—Herder (Viena, 1948) XX-612; VIII-616, 26 × 24 cm.

No es esta la primera obra sobre Liturgia que sale de la autorizada pluma del P. Jungmann, Profesor de Teología en la Universidad de Innsbruck, pero creemos que será tal vez la que más nombre dará a su autor. Compuesta en circunstancias difíciles, durante los años de incautación, por parte del nazismo, de la Universidad de Innsbruck y luego del Canisianum, parece imposible que haya podido llegar a la perfección con que se nos presenta. El autor encontró en su composición el alivio a sus males, y pudo por fin ver coronados sus esfuerzos con estos dos bellos tomos.

El tema es la Santa Misa estudiada en sus tres principales aspectos litúrgicos: 1.º La forma de la Misa en el transcurso de los siglos; 2.º La Misa en la Comunidad de la Iglesia; 3.º La Misa en su desarrollo ritual.

El desarrollo es minucioso y completo, pues abarca los más antiguos testimonios y documentos desde S. Justino e Hipólito (sin omitir las reliquias evangélicas y paulinas) hasta las últimas disposiciones de Pío X, pasando por las variaciones que sufrió el rito sacrifical cristiano de la Misa por los siglos intermedios. Para no dejar elemento alguno histórico que signifique desarrollo ritual, el autor se fija en las Misas estacionales de Roma, en los ritos galicanos, gótico y diversas variaciones que según las Iglesias particulares caracterizaban los ritos hasta el Concilio Tridentino y la Reforma de S. Pío V.

En la segunda parte tiene estudios interesantísimos sobre el nombre de la Misa, las Misas solemnes, Misas cantadas, Misa Pontifical, Misas con comunión privada, etc. El P. Jungmann ha tenido en cuenta algunas de las aberraciones en que han caído los partidarios desviados del llamado "movimiento litúrgico", que tan lamentables consecuencias padeció en Alemania y en la misma Austria. Sin mencionar los abusos y otras veces

sancionándolos, el autor aclara magistralmente muchos de los temas discutidos y erróneamente por algunos autores solucionados.

Por fin, la tercera parte, que comprende el final del volumen primero y todo el segundo, se ocupa en la exposición de cada una de las partes de la Misa: *Die Vormesse, Die Opfermesse,* con todas las menudencias a que puede extenderse la paciencia alemana del autor.

Un estudio detallado del contenido exigiría muchas páginas, y la discusión de los diferentes puntos no entra en el límite de una recensión. Podrán algunos especialistas poner reparos a las afirmaciones y conclusiones del P. Jungmann, pero nadie podrá tachar de ligeras sus apreciaciones, pues la erudición sana que manifiesta es asombrosa y exhaustiva en su materia. Difícilmente se podrá presentar una obra de conjunto más erudita y pormenorizada; puntos especiales podrán todavía ser objeto de discusión y más profundas investigaciones, pero así y todo, no se podrá prescindir de esta obra si uno quiere documentarse dignamente acerca de la Liturgia de la Misa.

Felicitamos sinceramente al P. Jungmann por su obra y nos gustaría verla traducida al castellano o a alguna otra lengua más asequible a fin de que fueran más las personas que de ella pudieran aprovecharse.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

COUDRAY, J., *Méthode de Chant Grégorien d'après les principes rythmiques de Solesmes. Rythme et esthétique du Chant Gregorien, aperçu historique et législation ecclésiastique.*—Desclée et Cie. (París, Tournai, Roma, 1948) VIII + 212.

La mejor recomendación de éste libro nos la hace el prologista reverendo P. Dom Jh. Gajard, O. S. B., Maestro de Coro de la Abadía de San Pedro de Solesmes, cuando afirma: "He leído con mucha atención y con sumo interés el Método que os proponéis publicar, y puedo constatar que se conforma plenamente con lo que se ha venido en llamar e. "Método de Solesmes"... Se siente por todo este pequeño libro que él ha sido, diría yo, vivido, enseñado, antes de haber sido compuesto; de aquí proviene su claridad, ayudada de numerosos ejemplos, de aquí igualmente su carácter práctico... Por lo que creo que vuestra obra está llamada a prestar grandes servicios a cuantos gustan de las bellezas del culto divino..."

El autor, Superior del Seminario Mayor de Rennes y discípulo del gran gregorianista de Solesmes, Dom Mocquereau, ha vertido en su libro todo su afecto, admiración y sentimiento por el canto gregoriano. Parte del principio solidísimo, verdadera base del ritmo gregoriano, de que el canto gregoriano es una oración, y que no cantará bien quien no ore al mismo tiempo. Pero no basta hacer salir del corazón el canto, sirven también mucho ciertas reglas e instrucciones, que son las que el autor nos expone.

A pesar de su brevedad, el libro es completo. Se divide en dos partes: La síntesis ritmica del Canto Gregoriano, y la Estética del mismo Canto. La primera parte se subdivide en tres secciones: La melodía gregoriana y su síntesis; la palabra latina; melodía gregoriana y texto latino. Bajo estas tres secciones se comprende todo cuanto puede referirse al ritmo en un sistema teórico y práctico, siempre bajo el aspecto del Canto Gregoriano. Aunque se supone el conocimiento de la técnica o terminología aprendida en los métodos de música, sin embargo se recalcan y repiten todas las nociones que se tienen que emplear en el

lenguaje de este manual. Resulta, pues, de fácil manejo aun para los poco expertos en la terminología.

La segunda parte, sobre la Estética del Canto Gregoriano, es una verdadera novedad como método sistemático. En pocas páginas se resume una doctrina muy densa y magníficamente expuesta. No se contenta con las disposiciones externas de la melodía, sino que baja hasta las disposiciones interiores necesarias para cantar bien, a fin de que el canto sea un hablar con Dios, y el cantor pueda oír la respuesta divina.

Complemento del libro son los dos apéndices: Breve historia del Canto Gregoriano, y legislación de la Iglesia sobre el Gregoriano. El primero no quiere ser más que una síntesis histórica, pero aporta todos los principales datos conocidos, en medio de la oscuridad todavía reinante en este campo inexplorado. El segundo es de utilidad para los estudiosos y los amantes de la melodía gregoriana, que pueden encontrar reunidos los principales documentos preceptivos, laudatorios y orientadores de la Iglesia sobre la materia.

Con Dom Gajard deseamos también nosotros que sea conocido este Método a fin de que las almas que por la música se acercan más a Dios, encuentren mayores facilidades en un medio tan humano de levantarnos de este mundo materialista a las esferas puras y espirituales de la divinidad.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

OSÉS, SATURNINO, S. I., *Sed perfectos*.—El Mensajero del Corazón de Jesús, apartado 73 (Bilbao, 1948) 19 × 12 cm., 564.

El conocido autor de *Horas de Luz*, en el prólogo de esta nueva obra, nos declara la naturaleza de la misma con estas palabras: "¿Qué es... este libro? *El Ejercicio de perfección y virtudes cristianas del* P. ALONSO RODRÍGUEZ, S. I., un poco modernizado y adaptado a los seglares", esto es, la obra del insigne asceta vallisoletano, de renombre universal, depurada de lo exclusivo para religiosos y de no pocas cosas secundarias sin interés para seglares.

No es nueva la idea de adaptar a los seglares esta obra de ascética universalmente conocida. Mas el P. Osés ha concebido esta adaptación de un modo muy interesante para el lector, y la ha realizado con grande acierto y tino exquisito.

Los seglares, pues, que deseen el aprovechamiento espiritual de su alma, tienen en esta nueva publicación un auxiliar poderoso para lograrlo y una senda segura para escalar la cima de perfección. Porque el libro del P. Osés es de doctrina solidísima, enraizada en la más sana teología católica, sirviéndose generalmente de la del Angélico Doctor; contiene un ascetismo robusto, sin melindres, que lleva al alma a la mortificación viril de las pasiones y al dominio de los afectos desordenados, que impiden la entera y perfecta sumisión de nuestra voluntad a la divina; enseña a los lectores, sin fatigarles, a causa de su claridad meridiana, los conceptos, fina y delicadamente analizados, de las principales virtudes cristianas, la naturaleza, necesidad, excelencia, diversos aspectos y matices de las mismas; y, finalmente, es muy útil a éstos, ya que la serena región de los principios especulativos desciende con arte singular y atrayente al campo de la práctica, aplicando las enseñanzas teóricas a las acciones de la vida real y ordinaria. Para lograr mejor este intento indica razones, estímulos y medios prácticos de obtenerlo, y descubre dificultades que deben resolverse y daños y peligros que hay que evitar.

Por estas y otras razones, que en gracia a la brevedad omitimos, no dudamos afirmar que *Sed perfectos* es para los seglares un libro excelente de lectura espiritual cotidiana, fácil de entender, ameno, interesante y provechoso. Advertimos al lector que no es fácil sustituirlo por otros libros que tengan las mismas cualidades.

El gran Pontífice Pío XI, en su Epístola Apostólica "Unigenitus Dei Filius" [1], dirigida a los Supremos Moderadores de las Religiones, recomienda con vivo interés a todos los religiosos del mundo la lectura del Padre Alonso Rodríguez como medio hoy muy apto para alcanzar la perfección espiritual. De un modo análogo, y a ese mismo fin, puede recomendarse a todos los seglares la lectura de *Sed pefectos*.

AURELIO YANGUAS, S. I.

PETITOT, H., O. P., *Santa Teresita de Lisieux. Un renacimiento espiritual*. Editorial Balmes (Barcelona, 1948) 16,5 × 10,5 cm., 279.

Propónese el autor *demostrar* que el modelo de santidad creado por Santa Teresa del Niño Jesús es *nuevo* y heroico. Que lo sea es cosa muy afirmada por multitud de escritores. Pero no es tan corriente leer la *prueba* de esa novedad. Bien está el intento de P., quien al presentar su programa nos dice: "ordinariamente los caracteres más significativos de espiritualidad de un santo, los que pasan más inadvertidos, son los que llamaremos caracteres negativos; no se los aprecia y descubre sino después de haber estudiado atentamente su vida y haberla comparado a la de otros santos antiguos y contemporáneos; estos caracteres son importantes; nos indican el *por qué* un alma santa ha abandonado ciertas prácticas o métodos en uso aún en su época, pero mal adaptadas a las circunstancias: nos revelan cómo esta alma inspirada reaccionó sobre su época y renovó la vida espiritual" (p. 13). Estos caracteres negativos, que constituyen la mejor explicación del triunfo obtenido por la espiritualidad de la Carmelita de Lisieux son, a juicio de P., *la ausencia de ascética violenta y mortificaciones fuera de regla, de método discursivo o riguroso en la meditación, de fenómenos místicos y extraordinarios y de obras múltiples exteriores*. Todo ello forma la primera parte del libro.

En la segunda parte, por aquello de que la excelencia de una virtud no se estima bien si no se tiene presente la perfección de la virtud complementaria, traza el autor en tres capítulos otros tantos cuadros que nos muestran tres antinomias positivas, peculiares de la vida de Santa Teresita. Tales son su simplicidad y prudencia, su pequeñez y grandeza o, si se quiere mejor, su humildad y magnanimidad, y finalmente su alegría íntima en el sufrimiento.

Todo este programa va desarrollado con verdadera gracia, competencia y unción, cualidades que hacen de la obra un libro muy propio para lectura espiritual de las almas que buscan una devoción sólidamente fundada. El autor conoce a fondo el espíritu de la Santa y demuestra su novedad y aptitud para la hora presente, sin hacer alarde científico.

Creemos que "la enumeración" de los cuatro caracteres negativos, sobre todo en lo concerniente al método de oración, podrá parecer a bastantes un tanto inexacta. La publicación "Manresa" (1948, p. 374) y "Revue d'Ascétique et Mystique" (1948, p. 49) han recogido alguna crítica en este sentido. Sin embargo, es justo decir que el autor, en su abun-

1 19 marzo 1924, AAS t. 16, p. 142.

dante exposición de esos caracteres, completa convenientemente lo descarnado de dicha enumeración. Tampoco nosotros suscribimos todas las afirmaciones de P. relativas al método. Pero, versando nuestro desacuerdo sobre pocos puntos, que en el conjunto de la obra desaparecen, y viendo al autor respetuosísimo con todos los grandes maestros del método y con las almas que actualmente deban practicarlo, preferimos no insistir más sobre el asunto. Y cordialmente deseamos que este libro se abra paso, porque atesora grandes energías para engendrar en nuestros contemporáneos un espíritu muy propio de la hora actual y muy en consonancia con el espíritu del Evangelio.

J. Olazarán, S. J.

Llamera, M., O. P., *Fátima, el Rosario y el Corazón de María.*—Editorial F. E. D. A. (Valencia, 1948) 16,5 × 11,5 cm., 211.

Las consignas salvadoras del mensaje de Fátima—práctica del Rosario y devoción al Corazón de María—van explicadas en este librito de apariencias humildes, pero de sabia doctrina. Podría haberse titulado "Teología del Rosario y del Corazón de María".

Sobre la base de lo que el autor llama "relación fiel del oráculo rosariano-cordimariano de Fátima", estudia el valor que ambas devociones poseen independientemente entre sí para haber sido elegidas por la Virgen como objeto de sus maternales recomendaciones. Para ello aplica el criterio de justipreciar toda devoción, consistente, según él, en la aptitud que ella tenga para glorificar a Dios y santificar las almas. Y en particular, tratándose de devoción mariana, ese criterio comprende el alcance latreútico—de glorificación de Dios—, el hiperdúlico—de glorificación de María—y la eficacia salvífica y santificadora de dicha práctica. Así consideradas, las mencionadas devociones se muestran como el más preciado obsequio que podemos ofrecer a la Madre de Dios y de los hombres.

El P. Llamera no se contenta con desarrollar estas ideas, pues en un esfuerzo personal aborda además el tema de la conexión de ambas devociones, y eso no sólo en el orden práctico—cosa que desde las apariciones de Fátima ya lo vienen haciendo algunos escritores—, sino también en el orden teórico, campo donde hasta la fecha el que más se ha adentrado es el insigne dominico.

En su libro se encontrará doctrina segura, fundamentada en el Doctor Angélico, al que frecuentemente recurre, piedad honda, seriedad de exposición, pensamiento original y densidad de concepto y expresión. El autor piensa mucho y bien, y quiere hacer pensar mucho a sus lectores. Este propósito es loable. Pero en su cumplimiento ha ido demasiado lejos. Su estilo e ideario son densos en extremo y van afectados frecuentemente por el ropaje técnico, propio de una clase de teología. Esta obra la podrán leer con sumo provecho, meditándola despacio, los seglares muy instruídos en materias religiosas. Y para los doctos hay en ella mucho digno de estudio. Pero los seglares sencillos que, sin ser superficiales, no saben leer útilmente sin que se les ayude mucho a pensar, hallarán en bastantes páginas pasajes muy difíciles. Y eso aunque hagan su lectura con atención. ¡Ojalá me engañe en esta apreciación! Y más por tratarse de un libro que no merece sino plácemes.

Para terminar, un pequeño reparo a la edición. ¿Por qué a libros tan trabajados y de tan profundo contenido como el presente se les envuelve en una cubierta chillona a todo color y de gusto detestable, que no

hace sospechar, cuando se los toma en las manos, la rica mina que encierran?

J. OLAZARÁN, S. J.

RIQUET, MIGUEL, S. J., *El Cristianismo frente a las ruinas. El Cristianismo frente al dinero.*—Colección "Cuestiones actuales". Desclée de Brouwer (Bilbao, 1948) 166 y 142.

Estos dos tomitos son la traducción castellana de las conferencias pronunciadas por el P. Riquet en Nuestra Señora de París en las Cuaresmas de 1946 y 1947. La fama del orador hace que se lean con interés estas conferencias, que por lo demás ya se tomarían con gusto por la actualidad de los temas. Esto fué precisamente lo que pretendió el P. Riquet, exponer la doctrina de la Iglesia en materias tan actuales como el dinero y la ruina en que muchos se encuentran después de la guerra.

No se pierda de vista, al leer las páginas de estos dos libritos, el público ante quien y para quien hablaba el P. Riquet: público francés, y a franceses intelectuales en su mayor parte; muchos de los oyentes se suponen poco aficionados a las doctrinas de la Iglesia. Por esto al público español le molestará alguna vez el excesivo galicanismo (entendemos con este calificativo, nacionalismo o patriotismo francés) y no pocas apreciaciones chocantes en nuestra católica España.

Más cautela nos parece hay que tener al leer ciertas aserciones y posiciones del orador, demasiado condescendientes con los adversarios, y que podrían ser mal interpretadas. La doctrina del amor, por ejemplo, que casi parece se reduce a una mínima expresión, de suerte que prácticamente cualquiera acción puede ya incluir el amor, no la creemos del todo segura y sí muy expuesta a falsas interpretaciones. Tampoco nos satisface el que trate con tanta benignidad los sistemas doctrinales contrarios a la doctrina de la Iglesia; no porque no amemos a todos, sino porque cuando se trata de defender la verdad, las medias tintas no satisfacen a nadie, y quien queda más mal parada es la misma verdad que se quiere de esta manera mal defender.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

AYALA, A., S. J., *Un alto en el camino.*—Ediciones "Stvdivm de Cultura" (Madrid-Buenos Aires, 1948) 21,5 × 17 cm., 215.

El camino es la vida, con el vértigo de sus ocupaciones, negocios, carreras, amistades, diversiones... Y la felicidad consiste en amar el bien. Para amarlo precisa saber dónde está. Y para eso es menester reflexionar aun en medio del torbellino que nos agita. Hay que hacer "un alto en el camino" y pensar sobre todo cuanto somos en nuestra persona y en nuestros contactos con el exterior. Hay que examinar nuestro amor y los seres a que se dirige. Esto es precisamente el presente libro del P. Ayala quien con su habitual competencia ha dejado en él cincuenta exámenes prácticos sobre el amor y sus más diversos objetos, desde el dinero hasta Dios. Cada examen consta de varios puntos, dándose siempre lugar preferente a la doctrina, para sobre ella cimentar la práctica. Los temas están cuidadosamente seleccionados y son todos de actualidad. ¿Ejemplos? La familia, la educación, los pobres, los obreros, la Iglesia, la patria, la verdad, el valor, el trabajo, la libertad, los libros, la cultura, la política, el periódico, los negocios, la profesión, el lujo, los éxitos, etcétera.

Es evidente que no sirve este ibro para una lectura continuada y rápida. Quien así lo leyera sacaría menos provecho. Debe meditarse despacio, por partes y en tiempos suficientemente separados entre sí.

El estilo es el característico del autor: claro, preciso, condensado, por expresiones concisas, a lo Kempis. Y la nota del fondo es la verdad, el sentido común, el realismo y la experiencia de la vida. Se repiten ideas vertidas por el autor en otras obras; pero sin menoscabo del interés y de la originalidad. La dicción rotundamente afirmativa empleada por este escritor se presta a alguna exageración en ciertas frases. Con todo, creo que son muy pocas las que llevan ese signo. Eso es un gran mérito de esta obra magistral y plenamente objetiva en el conjunto y en los detalles.

J. Olazarán, S. J.

Escribano, Eugenio, C. M., *Meditaciones sacerdotales*, t. II. Fiestas fijas.—Edit. Fax (Madrid 1947) 671.

Es conocido el piadoso autor de estas meditaciones por el tomo 1.º, que ha visto ya su cuarta edición.

Piadoso, ingenuo y afable, expone los temas con unción devota. Tal vez muchos sacerdotes jóvenes, llenos del deseo de penetración de la S. Escritura, no encuentren en estas meditaciones el libro que ellos buscan. Es natural. Tal vez no lo encuentren mientras ellos mismos no se lo compongan, adaptando las verdades de vida y los ejemplos de los Santos a su propia personalidad. Pero siempre habrá sacerdotes muy ocupados a quienes este manual será muy útil y para preparar su meditación de cada día.

U. L., S. I.

Ayala, Angel, S. J., *Consejos a los jóvenes*.—Editiones Studium de Cultura, Bailén, 19 (Madrid, 1947) 245, ptas. 15.

Este libro, como el título indica, es un libro de consejos.

Lejos de toda declamación, con un profundo conocimiento del alma humana y de las necesidades de la sociedad actual, el autor da Consejos.

El ideal cristiano siempre es el mismo; las dificultades, en el fondo, también.

Hipocresía, egoísmo, amor al lucro, vanidad, deseo de una vida fácil, horror al sacrificio... Pero al lado de las malas cualidades, con cristiano optimismo, considera las buenas y reacciona contra el pesimismo, que se apoderaría del ánimo a no ser por la consideración de las fuerzas que nos comunica la gracia divina.

Es, en suma, un libro útil para los jóvenes y para los que ya no lo son tanto.

J. S.

Vega, Daniel Paúl, *¿Adónde van las costumbres?* Prólogo de D. Jacinto Benavente.—Editorial Studium de Cultura (Madrid, 1947) 284, ptas 15.

El autor del prólogo tiene poca confianza en la crítica de los vicios, y afirma que si las caricaturas, burlas, sarcasmos pudieran algo, el vicio

estaría borrado de la faz de la tierra y nuestros ojos nos atestiguan todo lo contrario.

El autor muestra grande observación y capta los defectos de la sociedad decadente.

También la ironía puede derribar murallas de pecados, si bien es la gracia la que en definitiva ha de trocar los corazones.

Quiera Dios que las personas sensatas aprendan al leer estos cuadros, que son instantáneas tomadas de la realidad.

J. S.

GARMENDIA DE OTAOLA, A. S. I., *Guiando las lecturas y los espectáculos.*—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1948) 48.

Utilísimo juzgamos este folleto orientador en lo concerniente a lecturas de libros y espectáculos. No se dan aquí juicios sobre libros o espectáculos en particular, sino que se orienta al lector, indicándole las publicaciones en que encontrará el juicio sobre cada uno de estos libros o espectáculos. Y es muy de agradecer al autor que nos presente aquí como un catálogo de estas publicaciones, después de unas palabras generales de orientación, que sirven como de norma general. Solamente tres pequeñas observaciones nos permitirá el autor: 1.ª, que del índice de libros prohibidos no es, como dice, la última edición de 1940, sino que hay otra de 1948, y asimismo del P. Sagehomme (no Sagehome) hay ediciones posteriores a la de 1942 que aduce. La última, de 1947; 2.ª, muchos le agradecerían que al indicar el título de estas publicaciones indicara *siempre* el año, pues por la fecha puede el lector ver si la tal publicación está al día; 3.ª, al mencionar las revistas se ha olvidado de una de las principales: "La Revue des auteurs et des livres", de L'Edition Universelle, S. A., de Bruselas.

M. Q.

GARCÍA HOZ, VÍCTOR, *Un programa de enseñanza social en la Escuela Primaria.*—Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía (Madrid, 1948) 63.

Si siempre ha sido cierto aquel aforismo "Aprendemos no para la escuela sino para la vida", mucho más lo es hoy, en que la vida, por sus múltiples repercusiones y conflictos sociales, se ha vuelto complejísima aun en pueblos antes inaccesibles. Pero ahí está la educación que ha de preparar al hombre para hacer frente a esta complejidad y en medio de ella, como decía en cierta ocasión el Cardenal Pacelli, hoy Pío XII, se ha de hacer útil a los demás en el lugar que la Providencia le ha asignado. A esta educación social en las escuelas primarias exhortaba el Ministerio de Educación ya en 1938, encargando a los maestros que inculcasen a los niños, adaptándolos a ellos, los principios de las Encíclicas sociales, para contrarrestar el odio de clases y el materialismo.

El presente librito es una preciosa ayuda para orientar a los maestros en fomentar esta formación social, entendida ésta en un sentido muy amplio por abarcar todos los fenómenos de la vida social en los pueblos campesinos. Para las escuelas rurales ha sido ideado sobre todo, aunque es susceptible de aplicarse a otros ambientes. Pretende que el maestro sepa aprovechar todos los recursos de la vida rural, para que los alum-

nos se conviertan en observadores e investigadores de todos sus aspectos sociales, aprovechando sus propias experiencias. Se señalan ocho temas como objeto del trabajo social en común, dirigido por el maestro: cantidad y tendencia de la población; tipo y situación de la localidad; historia; trabajo y tipo de vida; vivienda; gobierno, higiene y servicios sociales; diversiones y cultura; vida religiosa.

Hoy, que se trata de dar una orientación localista a la escuela rural, de reconciliar a los jóvenes campesinos con el medio ambiente en que viven, este librito es un inestimable guía para el maestro que quiera contribuir a esta obra de elevación material, cultural y moral de la vida campesina, haciendo apreciar a sus alumnos las bellezas y valores del ambiente social en que viven.

MARTÍN BRUGAROLA, S. J.

ANGLÉS, HIGINIO, PBRO., *La música en la Corte de los Reyes Católicos. II. Cancionero musical de Palacio.* — Instituto español de Musicología. C. S. I. C. (Barcelona, 1947) 45 p. de texto, 250 de música (facsímiles) 32×22 cm.

Constituye una verdadera revelación para los musicólogos la aparición del primer volumen que el Consejo Superior de Investigaciones Científicas dedica a la música en la Corte de los Reyes Católicos. Con publicaciones de esta índole puede España presentarse ya con todo su esplendor musical ante el mundo erudito, y no tiene que deplorar aquel olvido de antaño respecto a nuestros valores musicales.

No es ya el genial Victoria, ni un Morales, un Guerrero, los únicos que colocan a nuestra nación a la altura musical que le corresponde. Gracias a la asombrosa actividad del Instituto, podrá ahora todo aficionado saborear a través de una magnífica transcripción en llaves modernas, toda la belleza de nuestra antigua polifonía en el género profano. En el cancionero en cuestión figuran las más importantes representaciones de la escuela española en la segunda mitad del siglo XV. Esta exuberante producción aparece caracterizada por una gran diafanidad y sencillez; parece que nuestro sol meridional haya aclarado y simplificado toda la densidad de la técnica contrapuntística que del Norte nos venía, imprimiendo al mismo tiempo en todo el conjunto el sello característico de nuestro folklore.

Con esta hermosa colección nos ofrece el Instituto de Musicología, gracias a la gran erudición y fuerte dinamismo de su ilustre director, abundante material apto para saciar la curiosidad del más exigente estudioso, y al mismo tiempo eminentemente práctico, pues las dimensiones y facilidad de escritura de la mayor parte de las obras están al alcance de toda institución musical medianamente preparada.

Felicitamos una vez más al Instituto Español de Musicología, a su benemérito director D. Higinio Anglés, Pbro., y a sus inteligentes colaboradores, que tan ardorosamente contribuyen a la exaltación de nuestra cultura nacional.

ANTONIO MASSANA, S. I.

REVISTAS

APOLOGETICA. PATRISTICA. DOGMATICA Y DOCTRINA DE TEOLOGOS. SAGRADA ESCRITURA

RAHNER, KARL, S. I., *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enciclika Pius XII "Mystici Corporis Christi"*: ZkathTh 69 (1947) 129-188.

Un estudio atento de la reciente Encíclica "Mystici Corporis Christi", de S. S. el Papa Pío XII, comparado con la enseñanza anterior de la Teología, así sobre las condiciones que requiere la condición de miembro de la Iglesia, como sobre la posibilidad de una unión por gracia con Cristo aun para aquellos que no pertenecen a ella en el sentido indicado, lleva a la conclusión de que el Papa nada innova sobre estos puntos, sino que establece la doctrina común en materia tan importante. Fué necesario que el Vicario de Cristo la expusiese con claridad, avalada con su autoridad, para contrarrestar ciertas corrientes, que parecían basarse en la concepción de una comunidad meramente interna y espiritual por el amor, lado de la Iglesia externa y jurídica fundada por Cristo bajo el régimen del Papa. Lo nuevo de la Encíclica viene a ser la identificación terminológica más acentuada de la Iglesia militante con el cuerpo místico de Cristo, y el mayor relieve dado al Espíritu Santo como alma de este cuerpo.

Pero se pregunta el autor si el tenor de la Encíclica da ocasión a ulteriores constataciones y derivaciones en la problemática acerca de esencia de la Iglesia, precisamente en la solución de las dificultades que presentan los dos puntos indicados.

1. La comparación de la Iglesia con los sacrametos ilumina la eclesiología. Como se dan sacramentos válidos e informes, porque son diversas las condiciones requeridas para la validez del signo exterior y las necesarias para su eficacia interna, lo que nos lleva a una doble descripción de la esencia del sacramento, así podemos distinguir un doble concepto de la Iglesia: Iglesia como presencia corporal de Cristo por su gracia, e Iglesia en cuanto es algo válido y distinto del elemento interior, discernible humanamente en su dimensión visible y jurídica, que hasta cierto punto es lo más sustancial de ella (como ocurre con los sacramentos). Esta es la que la Encíclica con los modernos teólogos designan *in recto* con el nombre de Iglesia, y a ella se refieren al determinar las condiciones de miembro de la Iglesia. Pero sin entrar en conflicto con la doctrina de fe que los pecadores no herejes o cismáticos son miembros de la Iglesia, se puede preguntar qué se requiere para una pertenencia a la Iglesia más plena por la gracia y la justificación. En este sentido la teología antigua y medieval consideraba el pecado mortal como una cierta separación de la Iglesia en su plenitud, y el sacramento de la Penitencia como una reconciliación no sólo con Dios, sino aun con la Iglesia, pues el pecador no es miembro fructífero de ella, aunque lo sea válido. [Me permito señalar el artículo publicado en EstEcl 2 (1923) 386-402, *Significación de la forma del Sacramento de la Penitencia*, y la tesis

del P. B. Xiberta, O. C., *Clavis Ecclesiae*, Roma, 1923, sobre esta materia]. Así se salva plenamente el misterio de la presencia invisible de Cristo en el mundo y la libérrima dispensación de la gracia divina.

2. La *necessitas medii* de la pertenencia a la Iglesia visible para la salvación es hipotética; se satisface a ella por el "*votum Ecclesiae*"; así se coordina conceptualmente esta necesidad con la posibilidad de salvación para los que inculpablemente no pertenecen a ella. Una más profunda investigación teológica puede justificar mejor esta idea, al hallar en el "*votum Ecclesiae*" no algo equivalente a una mera buena voluntad, sino una visibilidad cuasi sacramental de la Iglesia. La humanidad es una unidad, tanto en el orden natural como en el sobrenatural (pecado original y reparación en Cristo). Por la Encarnación del Verbo ha sido constituída "pueblo de Dios", destinado a la vida divina, realidad que pertenece a la dimensión de lo visible e histórico, presupuesta a las determinaciones libres de cada persona, y concretada en la organización visible y jurídica que llamamos Iglesia. Así toda justificación por la fe y el amor, en cuanto es agregación ontológica al pueblo de Dios, encierra en sí un elemento de Iglesia. Por esto el acto de caridad justificativo tiene una dimensión de visibilidad, que le da un aspecto cuasi sacramental, es el "*votum Ecclesiae*". Este problema lleva pues a la admisión de una pluralidad en la realidad de la Iglesia; la Iglesia, como visibilidad y signo de la unión con Dios, encierra una doble realidad: Iglesia como organización jurídica, e Iglesia como "humanidad consagrada por la Encarnación del Verbo". Así la necesidad de medio de la Iglesia se puede referir a los dos aspectos esenciales de la Iglesia. [Recuérdese que, según lo indicado en el primer punto, el elemento visible y jurídico es el que viene *in recto* en la definición de la Iglesia.]

J. M. DALMAU.

GAECHTER, PAUL, S. I., *Das dreifache "Weide meine Lämmer"*: ZkathTh 69 (1947) 328-344.

El triple encargo de Cristo a San Pedro, Io 21, 15-17, no se explica filológicamente por la distinción entre *arnía, próbata* y *probatia*, como ni por la reminiscencia de la triple negación. La explicación verdadera ha de buscarse en la importancia del encargo, la enorme trascendencia de la potestad del primado que le confiere, representada en la solemnidad que implica la triple repetición del encargo. Una serie de hechos constatados prueba que era como regla del derecho oriental en Palestina, Arabia, etc., la triple aserción para asegurar la validez en el matrimonio y divorcio. Un caso parecido lo ofrece en tiempo de Abraham la narración de Gen 23. Importantes consecuencias se derivan sobre la fidelidad de la narración evangélica.

J. M. D.

ANDRIESSEN, D. PAUL, O. S. B., *L'Apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Epitre à Diognète*: RechThAncMéd 13 (1946) 5-39, 125-149, 237-260.

Recogiendo una insinuación rechazada por H. Kihn, *Ursprung des Briefs an Diognet*, Friburgo de Br., 1882, el autor de estos artículos hace ver que la *Apología* de Quadrato, de la cual solamente se conocía un fragmento en Eusebio, HE,IV,3,2, se ha conservado en la llamada *Epístola a Diogneto*. *Diogneto* sería un título del Emperador Adriano, al cual

iría dirigida la Epístola. La demostración se apoya en la semejanza de estilo entre el breve fragmento citado y el resto de la Epístola, y las diversas circunstancias sobre Quadrato y Adriano que nos ha transmitido la tradición

J. MADOZ.

GUTWENGER, ENGELBERT, S. I., *Papias, eine chronologische Studie*: ZkathTh 69 (1947) 385-416.

La oscura cuestión cronológica sobre Papías tiene su importancia; se trata de un testigo apostólico; no es maravilla que la crítica racionalista haya querido desplazarlo a la segunda mitad del s. II. Sin embargo un estudio cuidadoso lleva al autor a las conclusiones siguientes. De los datos de San Ireneo y de Eusebio se puede deducir que Papías vivía antes del 110. El contenido conocido de la obra de Papías muestra que es anterior al Apocalipsis; que el anciano Juan es el mismo apóstol y evangelista; que éste y Aristión vivían al componer Papías su *Logion kiriakón exegéseis*.

J. M. D.

B. DE HEREDIA, V., O. P., *Orientación humanística de la teología vitoriana*: CiencTom 72 (1947) 7-27.

Por humanismo en Vitoria se entiende no tan sólo la forma literaria, ni solamente el espíritu crítico. "El humanismo vitoriano, sin prescindir de eso, va aún más allá, alcanzando a las ideas, a la doctrina, para convertirlo en norma y vida del hombre, de la sociedad en las diversas circunstancias en que puede encontrarse." Así, pues, el humanismo en la teología vitoriana consta de tres elementos, que se estudian por separado, a saber: forma, método y contenido ideológico.

GILLON, L. B., O. P., *La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria*: CiencTom 72 (1947) 28-40.

¿Cuál fué el pensamiento de Vitoria sobre la voluntariedad del pecado original? En sus lecciones de 1.533 sobre la 1-2, después de asentar, contra Durando, que se trata de un verdadero pecado, propone tres explicaciones, que Vitoria estima insuficientes, y que él completa de esta manera: "Fecit Deus legem cum Adam quod omnes essent grati Deo propter illum si non peccasset. Ipso vero facto inimico, omnes eius posteri propter ipsum facti sunt ingrati positive et iniusti, quia displacet Deo puer iste quia est filius istius qui offendit eum. Hoc est peccatum originale et nihil aliud".

RIBERA, V., PBRO., *Doctrina de Vitoria acerca del martirio*: CiencTom 72 (1947) 41-61.

Según Vitoria, el martirio es un acto de virtud, y más en concreto, un acto elícito de la virtud de la fortaleza y un acto imperado de la virtud de la caridad. Las condiciones sujetivas para que el martirio resulte provechoso son, además de la aceptación de la muerte, la disposición interior necesaria para conseguir el estado de gracia, siendo aquí donde Vitoria es exageradamente optimista al independizar el martirio de la penitencia. El martirio tiene eficacia "quasi ex opere operato".

S. GONZÁLEZ

AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO, *¿Texto arrecensional, recensional o prerrecensional? Contribución al estudio de la Crítica Textual de los Evangelios*: EstBíbl 6 (1947) 35-90.

Completa y amplía otro artículo del mismo autor, publicado en 1935, con título semejante, restringido al texto cesariense y precesariense. Los numerosos trabajos de crítica neotestamentaria aparecidos desde entonces invitaban a volver sobre el tema. La primera parte del artículo, histórica, es una exposición sintética de la investigación crítica en sus tres etapas de hegemonía del Textus Receptus, arrecensional; de hegemonía del texto crítico, recensional y de vuelta al texto prerrecensional del siglo II. La segunda parte aplica los principios críticos al problema concreto sobre que versa el artículo: ¿La elección crítica del texto se ha de hacer sin atender al influjo recensional que haya podido experimentar el texto, basándose en un solo códice o en un grupo de ellos de carácter homogéneo (texto recensional); o se ha de fundar en el análisis de documentos múltiples provenientes de arquetipos dispares o recensiones diversas (texto recensional); o, por último, se ha de apoyar prevalentemente en los testigos del texto en el período anterior a la primera recensión crítica (texto prerrecensional)? El primer método queda excluído por el hecho incontrovertido de la existencia de recensiones, familias y grupos y porque lleva consigo la falta de todo criterio objetivo para juzgar de la bondad de las lecciones. Cuanto al segundo, se ha de distinguir entre el aparato crítico y el Texto mismo. Una ojeada a la investigación crítica de los Evangelios muestra un avance constante en el conocimiento de las relaciones entre los diversos documentos y en su clasificación por familias o recensiones. En el aparato crítico, pues, no se puede prescindir de ello; hay que seguir en él un método recensional, que además permite reseñar en poco espacio y con claridad los diversos documentos y sus posiciones respectivas. Pero el texto elegido no ha de ser suma de elementos recensionales. Antes de que a mediados del s. III se hiciese la primera revisión crítica del texto evangélico, éste se hallaba extendido por toda la cristiandad.

El valor de este texto prerrecensional del s. II es indubitable. Su antigüedad y la excelencia de los testigos del texto precesariense lo ponen de manifiesto. Por eso los críticos van dejando de mirarlo con menosprecio y hay entre ellos una tendencia a rehabilitarlo. Ese es el texto que hay que poner como base del texto crítico según el principio formulado por el P. Bover: "nullus est testis audiendus, qui ad antiquissimam textus formam nobis perviam, illam nimirum II saeculo vigentem, aliqua ratione, sive directa sive indirecta, deduci non queat". Esta forma de texto viene transmitida independientemente por las dos familias occidental y precesariense. Puede haber también otras transmisiones y aun puede hallarse en las mismas recensiones. De ahí varios caminos para reconstruirlo: por medio de códices que lo transmitan directamente sin contaminaciones, como el P^{45}; por otros ya contaminados por elementos heterogéneos, como *D* y la *Vetus Latina;* por una serie de códices que fundamentalmente transmitan el texto prerrecensional aunque contaminado con elementos recensionales, como el grupo precesariense; indirectamente por medio de los códices, particularmente antiguos, que transmiten los textos recensionales, ya que éstos suponen un fondo prerrecensional. Las conclusiones finales resumen estos resultados al par que subrayan la importancia de las dos familias occidental y precesariense para dar con el texto original del Evangelio, principalmente cuando las dos van de consuno, sobre todo, cuando además coincide el elemento recensional cesariense.

L. BRATES.

CRÓNICA

La IX Semana española de Teología

(16-21 *septiembre* 1949)

Se celebró en Madrid del 16 al 21 de septiembre de 1949. El tema principal, propuesto a estudio y discusión en esta Semana, fué la llamada *Teología Nueva*. Sabido es el interés y aun la pasión con que los investigadores de las ciencias sagradas, sobre todo en Francia, debaten sobre esto, principalmente a partir de fines de 1946. En algunas Semanas Teológicas anteriores había surgido de pasada este problema, y había dado pie a discusiones muy animadas, como por ejemplo en la Semana del año 1943; pero no había llegado a plantearse directamente y en toda su extensión, como se hizo este año de 1949.

La ocasión que movió a fijar la atención en la posibilidad de una Teología *nueva* o al menos *renovada*, fué la experiencia de la dificultad casi invencible que hallan para comprender los intelectuales de nuestros días las verdades religiosas, expuestas en términos y conceptos de la Filosofía escolástica. El Racionalismo, el Materialismo y el Existencialismo son los sistemas hoy imperantes en la mayoría de las Universidades, y a los hombres acostumbrados a pensar conforme a las categorías filosóficas de Kant o Hegel, de Marx o Engels, de Bergson o Kierkegaard, se les hace inaccesible la ideología Escolástica medieval.

Ante este hecho ocurre preguntar: ¿No será posible plasmar las verdades de nuestra religión en otra ideología filosófica que las haga inteligibles y asimilables a los hombres de hoy? El Padre Monsegú, de los Pasionistas de Roma, hizo notar en su ponencia del primer día que ase es el problema que se plantearon, primero algunos teólogos *Dominicos* del Colegio de Le Saulchoir, al norte de Francia, y después algunos profesores *Jesuítas* de la Facultad Teológica de Lyon-Fourvière. No son sólo esos centros los promotores del movimiento innovador, pero principalmente a ellos y a las publicaciones en que ellos influyen se debe el más eficaz impulso que lo anima.

A dos se pueden reducir las fórmulas en que los autores aludidos expresan sus aspiraciones, fórmulas que para evitar todo confusionismo es necesario distinguir netamente: a) *La más avanzada* dice: "Así como Santo Tomás impuso e hizo triunfar la *Teología aristotélico-escolástica*, por ser la mejor adaptada a la mentalidad de los hombres del siglo XIII, a pesar de que entonces era *muy nueva* y como tal fué acerbamente impugnada en su tiempo; ¿por qué no ha de ser posible en nuestros días una *Teología, por ejemplo, existencialista*, accesible a las inteligencias de los hombres del siglo XX?" b) *La más moderada* se limita a afirmar, "que en presencia del Racionalismo, del Materialismo y del Existencialismo, que por influjo sobre todo de Hegel, de Marx y de Kierkegaard se disputa la hegemonía del pensamiento moderno, al Tomismo de hoy incumbe la tarea urgente de *recoger* e *integrar* los girones de verdad esparcidos como en germen en esos sistemas mayores, con el fin de esta-

blecer el *puente de comunicación* que es necesario entre la ideología escolástica y el pensamiento moderno".

La discusión en nuestra Semana fué siempre de gran interés, y si algunas veces alcanzó los tonos de animosidad y viveza pasional, fué por no haber distinguido suficientemente los dos aspectos, el avanzado y el moderado, que acabamos de inculcar. Para los españoles no pueden ser indiferentes los problemas que se planteen en el campo de la Teología, y los dieciocho investigadores de ambos cleros, que ejercen el profesorado de Teología o Filosofía en los Centros más notables de España y en algunos de Roma, dedicaron lo mejor de sus esfuerzos y luces al desarrollo sugestivo de sus respectivas ponencias. Los demás asistentes dieron prueba de interés y entusiasmo con sus numerosas y atinadas intervenciones en la discusión.

La fórmula más avanzada de la tendencia innovadora no halló en nuestra Semana partidarios decididos. Se la tildó de entrañar el gravísimo peligro de cambiar lo inmutable y derrumbar lo inconmovible de los Dogmas, infaliblemente definidos por la Iglesia en términos de la Filosofía escolástica. Varias veces se citaron a este propósito las palabras de Pío XII, pronunciadas en dos alocuciones a los Padres Dominicos y Jesuítas, reunidos en Roma por septiembre de 1946 para elegir sus respectivos Superiores Generales. Con frases igualmente ponderadas y graves, amonestó el Papa a los unos y a los otros, que fuesen muy cautos y vigilantes, para evitar cuidadosamente todas las extremosidades y aberraciones, en que, a pesar de la buena intención, puede abismarles su celo innovador. Los párrafos más importantes de esas alocuciones, publicadas una a continuación de otra en el "Acta Apostolicae Sedis" (vol. 38, p. 384-388), fueron leídos varias veces en la Semana. Los reproduciremos en esta crónica, traducidos del latín, con la posible fidelidad.

1.° *A los Padres Dominicos* dijo el Papa: "Se hace cuestión ahora de los mismos principios de la Filosofía y de los fundamentos de la Teología, que reconocen y veneran toda razón y disciplina, si en realidad y de nombre se estiman por católicas. Se trata de la ciencia y de la fe, de su naturaleza y relaciones mutuas. Se pregunta por la misma base sobre que descansa la fe, y que ningún juicio de censura debiera tocar. Trátase de las verdades reveladas por Dios, y se pregunta si puede el acumen de la mente penetrar en ellas con nociones ciertas y si es posible deducir de ellas otras verdades. Para decirlo en pocas palabras, esto es lo que se pone en tela de juicio, a saber, si lo que Santo Tomás de Aquino edificó, fuera y por encima de todo tiempo, recogiendo y reduciendo a síntesis los resultados que los cultivadores de la sabiduría cristiana de todas las épocas lograron alcanzar, si ese edificio descansa sobre roca firme, es perpetuamente actual y valedero, sirve aún hoy para custodiar y defender el depósito de la fe católica, si es utilizable además para orientar con seguridad y moderación los nuevos progresos de la Teología y Filosofía. La Iglesia ciertamente afirma que sí" (Act. Apost. Sed. 38, 1946, 387). En estas palabras el Papa se refiere inequívocamente al Padre Charlier de Le Saulchoir, que en su libro *Essai sur le problème théologique* ha llegado a negar la posibilidad de la conclusión teológica propiamente dicha, y por consiguiente ha puesto en duda el valor de toda la Teología especulativa.

2.° *A los Padres Jesuítas* dijo Pío XII: "La voz del Apóstol: O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae (1 Tim 6,20), suena muy alta para todos y cada uno de los que tienen la ocupación de enseñar de palabra o por escrito la Teología, las Sagradas Escrituras, las demás disciplinas eclesiásticas y también la Filosofía..." Por consiguiente, "lo que es inmuta-

ble, nadie lo turbe ni pretenda cambiarlo. Muchas cosas se han dicho, aunque sin fundamento suficientemente razonado, sobre la "*Nueva Teología*", que evoluciona simultáneamente y a una con las demás cosas humanas, siempre en marcha sin llegar nunca (semper itura nunquam perventura). Si tal opinión hubiera de admitirse, ¿a qué se reducirían los Dogmas católicos, que nunca cambian?, ¿qué sería de la unidad y estabilidad de la fe?" (Act. Apost. Sed. 38, 1946, 384). Con esta amonestación es indudable que se refiere el Santo Padre a algunas manifestaciones extremas de la tendencia de Fourvière, que de tal manera exageran las ideas de progreso y adaptabilidad de la ciencia teológica, que parecen llegar hasta no admitir más que el valor puramente relativo de las verdades en Teología.

Estas tan serias reconvenciones del Papa, dirigidas a los representantes más destacados de dos Ordenes de abolengo tan ilustre en las ciencias teológicas, puede decirse muy bien que fueron las principales normas orientadoras de toda la Semana de Teología Española. En consonancia con ellas, tres fueron las verdades, en que casi unánimemente se convino, como en tres axiomas admitidos por encima de toda discusión: 1.ª Ante todo y sobre todo es principio intangible, el que se ha de conservar puro e íntegro el depósito de las verdades reveladas y que se ha de mantener como inconcusa la inmutabilidad de los dogmas definidos por la Iglesia infalible. 2.ª No se puede dudar del valor real y objetivo de la ciencia teológica de nuestros mayores, en lo que tiene de verdades adquiridas y demostradas con certeza, ni se puede romper con la tradición gloriosa y multisecular de la Escolástica, sino que se ha de seguir siempre edificando en progresión ascendente sobre la base inconmovible de sus resultados ciertos e indubitables. 3.ª No es admisible el postulado del valor puramente relativo de las verdades, demostradas como ciertas en Teología y Filosofía, y por consiguiente se ha de rechazar el intento de pretender construir una Teología enteramente nueva.

Según lo que precede, en nuestra Semana Teológica ha sido rechazada *la más avanzada* fórmula del movimiento innovador. La que hemos llamado *más moderada*, parece reducirse a aprovechar los adelantos verdaderos de la Filosofía moderna en orden a progresar con su ayuda en la inteligencia de la Revelación y del Dogma. Siendo así, no hay duda que esta tendencia es aceptable, porque responde al criterio expresado ya por León XIII, cuando en su Encíclica "*Libertas*" escribió: "Omnis eruditio, quam sana ratio pepererit, quaeque rerum veritati respondeat, non mediocriter ad ea ipsa illustranda valet, quae Deo auctore credimus" (Act. Sanc. Sed. 20, 1888, 608). Con el mismo criterio recomienda Pío XII que "lo que en Teología sonare a enteramente nuevo (omnino novum sonat), pondérese con vigilante cautela, de modo que lo que resultare ser cierto y bien fundado, cuidadosamente se distinga y separe de lo que fuere puramente conjetural; y lo que de verdad aportaren los tiempos nuevos, ponderado con sagaz investigación, conviértase en provecho de las ciencias sagradas" (Act. Apost. Sed. 38, 1946, 385, 386).

Y no solamente esto, sino que además en ambas a dos las Alocuciones citadas, se recomienda encarecidamente la tendencia renovadora, en lo que tiene de noble conato por hacer más y más accesibles a los hombres de nuestros días los tesoros inmensos de la Revelación y de la Teología. "Debéis, dice, explicar más ampliamente a los laicos y en estilo moderno y claro las fórmulas llamadas técnicas, que a los no peritos en las ciencias eclesiásticas han llegado a hacérseles oscuras. Y no sólo de palabra, sino también por escrito habéis de hablar a los hombres de vuestra edad de tal manera que os oigan con agrado y os entiendan. Por eso en la presentación y planteamiento de los problemas, en el desarrollo de las

pruebas y en la elección del lenguaje y estilo, es necesario que acomodéis sabiamente vuestra exposición al ingenio y gusto de vuestros tiempos... A los que yerran, alargad la mano amiga (errantibus amica praebeatur manus), pero sin transigir en nada con el error" (Act. Apost. Sed. 38, 1946, 384, 386).

Estas creemos que fueron las orientaciones prevalentes en la última Semana Española de Teología, tanto en el desarrollo de casi todas las ponencias como en la animada y serena discusión. La asistencia, en su mayoría de sacerdotes de ambos cleros, igualó y aun superó a las más nutridas de los años anteriores, llegando varios días al lleno completo del amplio salón del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

A continuación reproducimos el temario concreto y los nombres de sus respectivos ponentes.

JOAQUÍN SALAVERRI, S. J.

Madrid, 22 de septiembre de 1949.

Programa de la IX Semana española de Teología

Moderador para las sesiones de la tarde: R. P. JOAQUÍN SALAVERRI, S. J. Decano y Profesor de Teología en la Pontificia Universidad de Comillas y colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

Día 16 de septiembre. A las diez y media de la mañana: *La actualidad teológica. Hechos e ideas.* Profesor: R. P. Bernardo de M. V. Monsegú, de los PP. Pasionistas de Roma. A las once y media: *El uso de la terminología y de los conceptos de un sistema filosófico en las definiciones, ¿autoriza en algún grado la verdad de tal sistema humano?* Profesor: M. I. Sr. D. Angel Temiño, Canónigo y Catedrático del Seminario de Burgos. A las seis y media de la tarde: *¿Coinciden, se complementan o disienten la Teología tradicional y la llamada "Teología nueva" en la explicación del dogma de la divina revelación y de sus fuentes?* Profesor: R. P. Bartolomé M. Xiberta, O. C., del Colegio Internacional de San Alberto, de Roma.

Día 17 de septiembre. A las diez y media de la mañana: *¿Hasta qué punto es posible una Teología católica nueva? Doctrina del Magisterio Eclesiástico.* Profesor: R. P. Miguel Nicoláu, S. I., de la Facultad Teológica de Granada. A las once y media: *Objetividad y dogma.* Profesor: R. P. Joaquín M.ª Alonso, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. Claretianos en Zafra (Badajoz). A las doce y cuarto: (tema libre). *Teoría sobre el motivo determinante de la Encarnación, donde se armonizan la sentencia tomista con la escotista.* Profesor: R. P. Basilio de San Pablo, Pasionista, Secretario de la Sociedad Mariológica Española. A las seis y media de la tarde. *La creación; lo natural y lo sobrenatural.* Profesor: R. P. José M.ª Dalmau, S. I., de la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona).

Día 19 de septiembre. A las diez y media de la mañana: *La Filosofía moderna de la evolución, ¿será apta para expresar el contenido del dogma?* Profesor: R. P. Augusto Andrés Ortega, C. F. M., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. A las once y media: (tema libre). *Organización y misticismo en el Cuerpo místico de Cristo.* Profesor: R. P. José M.ª Bover, S. I., del Colegio Máximo de San Cugat (Barcelona) y Jefe de la Sección de Mariología del Instituto "Francisco Suárez". A las doce y cuarto: (tema libre). *Citas y reminiscencias clásicas en los PP. Españoles.* Profesor: R. P. José Madoz, S. I., Decano y Profesor de Teología en la Facultad Teológica de Oña (Burgos) y colaborador del Instituto

"Francisco Suárez" A las seis y media de la tarde: *La "nueva Teología" y la cristología.* Profesor: R. P. Jesús Solano, S. I., de la Facultad Teológica de Oña (Burgos).

Día 20 de septiembre. A las diez y media de la mañana: *El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades naturales y de las verdades reveladas.* Profesor: R. P. Juan Roig Gironella, S. I., de la Facultad Filosófica de San Cugat del Vallés (Barcelona). A las once y media: *La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad de un fin último natural desde Santo Tomás a Cayetano.* Profesor: R. P. Juan Alfaro, S. I., de la Facultad Teológica de Granada. A las seis y media de la tarde: *¿Coinciden, se complementan o disienten la Teología tradicional y la llamada "Teología nueva" en la explicación del dogma de la justificación?* Profesor: R. P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap., de los PP. Capuchinos de Pamplona.

Día 21 de septiembre. A las diez y media de la mañana: *Existencialismo y mística.* Profesor: M. I. Sr. D. Baldomero Jiménez, Pbro., Rector del Seminario Diocesano de Avila. A las once y media: *La supuesta crisis apologética y las nuevas directrices de esta ciencia.* Profesor: R. P. Francisco de B. Vizmanos, S. I., Rector y Profesor de Teología en el Colegio Máximo de Oña (Burgos). A las seis y media de la tarde: *¿Coinciden, se complementan o disienten la Teología tradicional y la llamada "Teología nueva" en la explicación de la doctrina sacramentaria en general y en particular del misterio de la Eucaristía?* Profesor: R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio General de Valencia y colaborador del Instituto "Francisco Suárez".

Décima Semana Bíblica española

(Madrid, 23-28 sept. 1949)

Los organizadores de estas semanas pueden quedar plenamente satisfechos. Este año no ha decrecido ni con mucho su interés; incluso se ha advertido un grupo más nutrido de sacerdotes, clérigos y aun seglares, que han participado principalmente en las sesiones vespertinas. En estas cinco quedó el amplio salón del Consejo de Investigaciones Científicas completamente lleno. Tuvimos con todo que lamentar la ausencia de nuestro Presidente, el Excmo. Sr. Patriarca, Obispo de Madrid, obligado por motivos de salud a prolongar algo más su veraneo.

Como en años anteriores, desarrolláronse en dos ciclos sendos temas; el primero: el contenido dogmático de los primeros capítulos del Génesis; el segundo era un recuento de las diversas aportaciones de las ciencias bíblicas a la exégesis. Además, se admitieron temas libres. Digamos algo de cada una de estas partes.

A) Contenido dogmático de los primeros capítulos del Génesis: No fué fácil a todos los asistentes caer en la cuenta del significado de las palabras "contenido dogmático". Según la mente de los organizadores se quería ver en estos términos la doctrina teológica, dogmática o moral contenida en estos relatos bíblicos, con el grado de probabilidad o certeza que puede darles la ciencia actual. El análisis de los difíciles pasajes genesíacos y las dificultades exegéticas a que éstos dan lugar, obligaron a casi todos los disertantes a ceñir mucho su tema y limitarlo.

Sobre *el origen del mundo* disertó el primer día el Dr. Jesús Enciso, vicepresidente del Instituto Francisco Suárez y Moderador de las sesiones vespertinas. Soslayando el enojoso problema científico, en que la

asamblea no se sentía ni pretendía sentirse competente, analizó los primeros versículos del Génesis, llegando a la conclusión (que a no pocos asambleístas pareció algo minimista) de que por estos solos versículos no llegaríamos a probar que la primera materia fué creada por Dios. El primer versículo del Génesis indicaría nada más lo que va a explanar en los siguientes. Para deducir de este pasaje tal doctrina, habría que proyectar sobre él otros lugares bíblicos, principalmente el prólogo del Evangelio de S. Juan. A nosotros nos gustaría distinguir entre la claridad apodíctica de una prueba y el cúmulo de indicios deducidos del mismo primer capítulo y su finalidad, que parecen recomendar con bastante y suficiente claridad la dependencia de Dios de la primera materia. Otros puntos doctrinales sobre la naturaleza espiritual de Dios, su unicidad y la acción divina en la creación, fueron admitidos sin dificultad.

El segundo día, el Dr. González Ruiz, Lectoral de Málaga, disertó sobre *la formación del hombre*, examinando el contenido dogmático de Gen 2, 7 Partiendo del estudio de las cosmogonías babilónico-sumércas y egipcias, establece la acción directa de Dios en la formación del hombre. Nota cómo la traducción de la Vulgata "de limo terrae" puede conducirnos a una falsa interpretación. Como en hebreo falta la preposición *min*, que esperaríamos retraduciendo de la Vulgata, hemos de leer que Dios hizo al hombre *polvo* (*no del polvo*), queriendo indicar con esto el redactor sólo la *debilidad* del hombre. No se supone pues en el texto la materia (próxima o remota) de que Dios forma al hombre, sino únicamente se quiere denotar el estado de debilidad en que nace el que es polvo y en polvo se convertirá. También este punto encontró viva oposición en los asambleístas, y son varios los que se inclinaban porque en alguna forma se indique en el Génesis el elemento material de que Dios (remotamente) hizo al hombre.

La formación de la primera mujer fué tratada por el P. Alberto Colunga, O. P. Opina el disertante que la segunda narración sobre la formación de Eva no añade sustancialmente nada a la narración más esquemática del capítulo primero, donde simplemente se nos dice que creó al hombre "masculum et feminam". Añadió que todo el ropaje literario sobre el Edén, el sueño o éxtasis de Adán, la costilla, no contiene enseñanza doctrinal clara, ni siquiera la dependencia de la mujer respecto del hombre. Esta dependencia que muchos han querido ver y que otros textos establecen es sólo una proyección de nuestras doctrinas conocidas por otros lugares bíblicos. El disertante fué vivamente atacado, ya que muchos (¿los más?) no se mostraban satisfechos con ese contenido *mínimo*. Sin bajar al detalle de lo que puedan significar los elementos literarios de la narración, no creemos compatible con ella, como juzgaba posible el disertante, la simultaneidad de la creación de Adán y Eva. Si así fuera, lo mismo pudiera ponernos la descripción a Adán sacado de una costilla de Eva, sin que el contenido doctrinal quedase modificado. Es un ropaje literario, si se quiere, pero *algo* debe decirnos.

La disertación del cuarto día se dedicó al *primer pecado en el relato genesíaco*. El ponente, P. Félix Asensio, limitó el amplio contenido doctrinal del pasaje casi exclusivamente a la naturaleza del primer pecado. Examinó las hipótesis que lo suponen un pecado pueril, o de magia, o un pecado sexual. Ahondó sobre todo en la opinión de Coppens. Rechazadas todas estas opiniones, no queda sino la sentencia corriente de un pecado específicamente de desobediencia o soberbia. Muchos hubiéramos deseado una parte complementaria de su trabajo, en la que se hubiera examinado *directamente* en la exégesis del pasaje la sentencia escogida. Pudo hacer la impresión de que probaba su tesis por la exclusión de las otras sentencias. El ponente se defendió diciendo que este trabajo

complementario se había ya hecho en los libros tradicionales, y que, dado el camino que se van abriendo en el mundo culto las opiniones de Coppens, principalmente ésta, había juzgado de mayor actualidad su refutación.

El quinto y último día disertó el P. Prado, C. SS. R., sobre la ciudad y torre de Babel (Gen 11, 1-9). En el estudio literario del pasaje nos presenta éste el ponente como perteneciente al documnto yahveista y con una intervención literaria más personal de Moisés. Nota el disertante la ausencia de verdaderos paralelos en la literatura extrabíblica y la imposibilidad de negar en absoluto ni de afirmar rotundamente el carácter histórico de la narracción según la mente del hagiógrafo. Entre las interpretaciones posibles de la frase "era toda la tierra de un solo lenguaje y de unas mismas palabras", se inclina por la más corriente entre los antiguos y modernos intérpretes, es decir: que la diversidad de las lenguas fué impuesta providencialmente por Dios como freno y castigo de la protervia y audacia de los hombres, puesta de manifiesto en la construcción de la ciudad y torre de Babel. El nombre mismo de Babel contendría el recuerdo de estas enseñanzas.

Tales fueron las cinco ponencias de la tarde, cuyo ciclo despertó el más vivo interés. Una dificultad se ha palpado esta semana aun más que en años anteriores. Los asistentes y principalmente los seglares parecen escandalizarse al ver cómo ciertos sacerdotes o religiosos se apartan con libertad de materias que ellos han creído por mucho tiempo pertenecientes al depósito de la fe. No vemos solución fácil a esta dificultad de orden práctico, pues el cerrar, como alguien proponía, la puerta a los seglares, apartaría un elemento que viene a aportar un gran interés a estas semanas; y por otra parte, no podemos coartar la libertad de quien juzga opinables ciertas sentencias contra las que no podemos hoy por hoy lanzar ningún anatema.

B) Aplicación a la exégesis bíblica de algunas investigaciones realizadas en los últimos 50 años: Tal era el tema de la primera parte de la sesión matutina.

El P. Andrés Fernández estudió los adelantos en la toponimia, distinguiendo las identificaciones que pueden decirse ya conquistadas por la ciencia (Gabaa, Gabaon, Cafarnaum...), de otras dudosas o recientemente propuestas (Marfa, Rama, Tell, Nimrin). Entre éstas despertaron especial interés la cuestión de Emaús y la topografía de Jerusalén.

El P. Benito Celada, O. P., nos habló de la filosofía semítica y sus progresos. Partiendo de algunos problemas comunes en todas las lenguas semíticas, descendió luego a varias de ellas en particular. Una última parte del esquema estaba reservada para la lingüística hebrea; pero dada la enorme extensión de materia que abarcó el disertante, apenas pudo darnos sino una síntesis muy ceñida. Anunció el proyecto de publicación de la gramática hebrea de D. Eloíno Nácar, obra póstuma en que el docto hebraísta ha debido dejar sin duda un sello personal.

El Dr. Roca, catedrático del Seminario de Barcelona, estudió las nuevas aportaciones de la Papirología para la exégesis del N. T. Describió los papiros neotestamentarios hallados hasta ahora, y puso algún ejemplo sobre el influjo evidente de los papiros en la selección de selecciones dudosas.

A este apartado pertenece también el trabajo del Dr. Turrado sobre "las comunidades cristianas en las iglesias paulinas", ya que se fijó el disertante con especialidad en las cuestiones disputadas desde hace un siglo principalmente sobre la jerarquía, las reuniones litúrgicas y los agitadores judaizantes y gnósticos.

C) Temas libres: Siete conferencias se dedicaron a temas libres.

En dos de ellas el Dr. Ayuso estudió las notas marginales de la Vetus latina en su aspecto histórico y crítico: nueva aportación al estudio de las traducciones latinas de la Biblia, que viene desde años ha prosiguiendo el Lectoral de Zaragoza.

El P. Bover presentó un estudio sobre el nombre de Simón Pedro, aquilatando el hecho literario y su motivación histórica para deducir consecuencias doctrinales, principalmente sobre el Primado.

El P. Juan Leal, S. I., disertó sobre el sentido victimal del cordero de Dios, analizando la doble corriente exegética de los últimos lustros. Probó que tanto la tradición como el contexto próximo y remoto de Io 2, 29-36 exigen en el Bautista la profecía de la redención del género humano por vía de sacrificio.

El R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. disertó sobre el concepto de "gracia" en S. Juan, para iluminar principalmente el asendereado texto χάριν ἀντὶ χάριτος "gratiam pro gratia". Partiendo de que en San Juan χάρις es un concepto mucho más genérico que el de nuestros manuales de Teología y que equivale a "economía de salvación", examinó el sentido de la preposición ἀντὶ que juzgó tenía siempre en el N. T. la idea de sustitución (=una cosa *en lugar* de otra) y cuáles eran la primera y segunda gracia de las que el texto habla. Quiso ver expresada en el texto de S. Juan la economía de salvación que Cristo nos trajo en contraposición a la otra economía general de salud, que era el estado de inocencia anterior a la caída en el Paraíso. Su tesis, por lo que tiene de original, no pudo menos de ser vivamente impugnada.

Completaron los temas libres un estudio del Dr. Jesús Enciso sobre "algunos problemas de la formación del Salterio". Quiso ser su investigación un capítulo de una obra más amplia que desea ir desenvolviendo sobre la historia de las diversas colecciones que componen el Salterio actual. Nos ofreció por el momento el estudio de las dos colecciones de David, y añadió una serie de consideraciones sobre los títulos de los salmos y las diversas anotaciones, donde presentó observaciones originales: así la nueva interpretación de "lamnaseah" como canto que se acompaña con instrumento, y la no-diferencia de significado existente entre *mizmor* y *shir*, que significarían ambos "canticum", distinguiéndose únicamente como voces pertenecientes a épocas distintas.

Durante la semana se leyó también una comunicación enviada por el doctor Gil Ulecia, desde Inglaterra, sobre los recientes manuscritos bíblicos hallados en el desierto de Judá, con una intervecnión complementaria del P. Celada, que tendió a rebajar las probabilidades de que tales manuscritos tengan el valor que muchos les atribuyen.

Por último, túvose también durante la semana la reunión anual de AFEBE. La ausencia del Excmo. Sr. Patriarca y el acefalismo de la Asamblea le sustrajo gran parte del interés; no ciertamente por falta de tema que tratar, sino por sentirse todos sin apoyo e incompetentes. Suponemos que la comisión madrileña en torno al Sr. Patriarca subsanará la incompetencia de la Asamblea general y tomará las decisiones que no se puedan diferir.

FÉLIX PUZO, S. I.

IX Asamblea de Estudios Marianos.

(26 de sept. a 1 de oct. 1949)

La Sociedad Mariológica Española sigue su meritoria labor científica y ha celebrado en Salamanca su IX Asamblea anual durante los días 26

de septiembre a 1.º de octubre últimos. Este año la Asamblea ha presentado la particularidad de asistir a ella varios ilustres mariólogos de Italia, Francia y Portugal, amablemente invitados por la Sociedad Mariológica Española.

Como en otros años anteriores, ha habido un tema central y otros temas libres, a los que hay que añadir este año otra serie de temas, en que los asambleístas extranjeros han dado cuenta del movimiento mariológico en sus respectivos países.

En esta última serie hay que nombrar las comunicaciones del Padre Vasconcelos, S. I, sobre Portugal; del P. Di Fonzo, O. F. M. Conv., sobre Italia; del P. Du Manoir, S. I., sobre Francia, y del P. Roschini, O. S. M., sobre el culto de María en Italia a través de los siglos.

Temas libres han sido los siguientes: El P. Neubert S. M., tan benemérito en los estudios mariológicos, habló sobre "El misterio de María" con su unción característica. El Dr. Philipps presentó una magnífica comunicación sobre "El puesto de la Mariología en la Teología Católica", señalando sobre todo la conexión estrecha entre María y el misterio de Cristo e insistiendo sobre la mejor estructura del tratado mariológico. El P. Fernández S. M. trazó la línea que va "De la esclavitud a la filiación mariana". El P. Alonso C. M. F. hizo unas interesantes notas sobre la historia de la escuela francesa y la escuela española en Mariología. Por fin el P. Hilario del Burgo, O. F. M. Cap., desarrolló un principio mariológico tomado de San Lorenzo de Brindis, estudiando de una parte su más exacta formulación y de otra su originalidad en relación con otros principios mariológicos semejantes. En realidad no parece se pueda hablar de un principio nuevo, distinto de los ya conocidos y utilizados.

Pero lo más importante de la Asamblea se lo llevó el tema central, a saber: la muerte de la Santísima Virgen. Con un estudio previo abrió la discusión el P. E. Aperribay, O. F. M., defendiendo justamente que la muerte de la Virgen no es un problema meramente histórico, sino también teológico. A pesar de la imprecisión a que se presta este último término, la mayor parte de los asambleístas estaba de acuerdo con el disertante; acuerdo que fué de importancia en las siguientes sesiones, en las que esta posición inicial se fué robusteciendo notablemente.

El hecho mismo de la muerte de la Virgen lo estudiaron el Padre M. Gordillo (en la tradición de la Iglesia de Jerusalén) y el P. A. Rivera, C. M. F. (en la tradición eclesiástica hasta la Edad Media). Fué lástima que no llegase a tiempo el trabajo de dom V. González, O. S. B., que hubiera completado favorablemente este punto con el estudio de las antiguas liturgias. De todos modos, el hecho de la muerte de la Virgen apareció como sólidamente fundado en la tradición, si se considera en ésta no sólo su carácter histórico, sino también su carácter teológico.

En una interesantísima comunicación el Rvdmo. P. Baliç dió cuenta a la Asamblea de una nueva controversia encontrada por él en manuscritos del siglo XVII, en Italia. Un autor anónimo, a quien el opositor llama *Athanasius,* se atrevió a defender la inmortalidad de María con argumentos muy semejantes a los repetidos después por el anónimo salmantino en el siglo XVIII, por Arnaldi en el XIX y por algunos teólogos en nuestros días. Pero encontró un fuerte adversario en la persona de Beverini, cuyo trabajo manuscrito se conserva aún y ha sido encontrado ahora por el incansable investigador mariano.

Pero principalmente se insistió en el estudio de la muerte a través de las demás consideraciones que impone la teología mariana. En este orden de trabajos hay que señalar los siguientes: P. Bernardo de María

Inmaculada, C. O., que relacionó la muerte de María con su gracia santificante. P. E. Sauras, O. P., que la relacionó con su gracia social. P. M. Cuervo, O. P., que la relacionó con el dogma de la Inmaculada. Todas estas consideraciones robustecieron el hecho de la muerte de la Virgen. Sin duda podrá discutirse el valor probativo de ellas, como se discutió ampliamente en la Asamblea. Pero difícilmente podrá negarse ese valor si se empieza por tener en cuenta la realidad de la tradición y del testimonio de la liturgia. Es esta una cuestión de método que suscitó discusiones serias entre algunos asambleístas. Creemos que puede en efecto exagerarse la fuerza probativa de algunos argumentos *a priori;* en cambio, *a posteriori*, dada la prueba positiva, esas consideraciones refuerzan notablemente las posiciones probadas. En este sentido puede hablarse de "método tradicional".

Para completar los diversos aspectos de la cuestión, hay que nombrar todavía los siguientes trabajos complementarios: El P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., estudió la muerte de amor de María, a la luz principalmente de las enseñanzas de S. Juan de la Cruz; y en visión panorámica iluminada por la filosofía nos describió el P. L. Colomer la muerte de María a la luz del amor.

Finalmente, supuesto el hecho de la muerte de la Santísima Virgen, probado positiva y especulativamente y explicado en función de otras verdades ya conocidas, abordamos el tema de la relación existente entre la muerte y la Asunción de Nuestra Señora. Atendidas todas las razones por una y otra parte, creímos poder establecer como tesis más probable que el misterio de la Asunción debe concebirse como la glorificación de María por su resurrección gloriosa y definitiva. Al llegar a este punto, una sugerencia del Rvdmo. P. Baliç, cordialmente acogida por el Excelentísimo y Rvmo. Sr. Obispo de Salamanca, que presidió todas las sesiones, culminó en el deseo de elevar a la Santa Sede una súplica para que el próximo Año Santo se vea aureolado con la definición dogmática de la Asunción corporal de María. La petición se hizo por voluntad unánime de la Asamblea. Y su fórmula, discutida y puesta a votación, recogió la inmensa mayoría de los asambleístas, que pidieron: "ut proximo anno sancto, Sanctitas Vestra definire dignetur B. Virginem Mariam, *post mortem*, a Deo glorificatam esse etiam quoad corpus et in caelum assumptam". Hemos subrayado unas palabras, que motivaron alguna discusión y privaron a la fórmula de la absoluta unanimidad. En efecto, la mente de la fórmula y de la gran mayoría de los asambleístas era que en la definición dogmática de la Asunción entrase también la muerte de María. Esta era sin duda la persuasión de la Asamblea en general, tenidas en cuenta las vacilaciones recientes de algunos autores sobre el hecho de la muerte. Sin embargo, hubo hasta siete asambleístas, que, por razón de duda alguno y por razón de oportunidad los más, firmaron la fórmula con la siguiente salvedad: "non petit definitionem mortis". Con ello quedó bien claro cuál era la persuasión de cuantos acudieron a la Asamblea.

J. A. de Aldama, S. I.

El Colegio Máximo de San Cugat

El 9 del pasado octubre, el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Gregorio Modrego Casaus, Obispo de Barcelona, bendijo la Capilla e inauguró el nuevo edificio que para sus Facultades de Filosofía y Teología (Colegio Máximo) ha construído la Provincia Tarraconense de la Compañía de Jesús, en los amenos aledaños de San Cugat del Vallés, a 17 kilómetros de Barcelona.

El Colegio Máximo de la Provincia jesuítica de Aragón—desde la nueva división de provincias, en 1948, Provincia Tarraconense—fué fundado en 1863, en Tortosa, barrio del Jesús. Allí residió, fuera de la interrupción de 1868-1878, motivada por la revolución de septiembre, hasta 1915. La insuficiencia del local, aun con el anejo Colegio de S. José de Roquetas, junto al Observatorio del Ebro, movió a los Superiores a trasladarlo al Colegio de S. Ignacio, de Sarriá. La nueva República de 1931 obligó a sus moradores a desterrarse, dispersos por Holanda e Italia, hasta que en 1939 les fué restituído por el Gobierno del Generalísimo Franco el edificio, en donde hasta ahora han convivido con el Colegio Pensionado de Segunda Enseñanza. El aumento de personal en ambas instituciones ha hecho imposible la permanencia por más tiempo en un mismo local. He ahí la razón del traslado.

El nuevo Colegio se ha puesto bajo la advocación de S Francisco de Borja, Virrey de Cataluña y Duque de Gandía, antes de ser religioso de la Compañía de Jesús, y segundo sucesor de S. Ignacio de Loyola en el supremo gobierno de la Orden. Precisamente el espléndido mecenazgo del Santo Duque hizo posible la fundación del Colegio Romano, Universidad Gregoriana, la obra que quizás más tenía en el corazón el Santo Fundador, quien deseaba que el primer centro de estudios de la Compañía, en la capital del orbe católico, llevase el nombre del magnate convertido en religioso, deseo que la humildad de éste supo frustrar. En cambio, la humilde dedicación que ahora se le hace de una casa de estudios religiosos de su Orden, en tierras tan bien conocidas por él, esperamos que no ha de desagradarle.

"Estudios Eclesiásticos" ha creído deber comunicar este sencillo acontecimiento a sus lectores, por ser los profesores de la Facultad de Teología de este nuevo Colegio Máximo, redactores ordinarios de la revista.

La dirección postal del nuevo Colegio es: Colegio de S. Francisco de Borja. San Cugat del Vallés (Barcelona).

Necrología

En la noche del 15 al 16 de julio entregaba su alma a Dios en Innsbruck el *P. José Linder, S. I.*, profesor en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, hasta 1935, de Antiguo Testamento y lenguas orientales. Nacido en 1869 en Baviera, entró ya sacerdote en la provincia austríaca de la Compañía de Jesús, en la que sacó el doctorado. Después de enseñar Sagrada Escritura en Sarajevo (Bosnia) y en Klagenfurt, fué llamado a Innsbruck a ocupar esta cátedra en 1910, durante 25 años, hasta su jubilación; pero aun entonces prosiguió su enseñanza en la Facultad Teológica de San Jorge, de Frankfurt, en el Main. El P. Linder colaboró asiduamente en la revista "Zeitschrift für katholische Theologie". Entre los alemanes fué muy popular su *Geschichte des Alten Testamentes*, aunque no pasa más allá de los libros de Moisés. Mucha más celebridad le dió en los centros eclesiásticos su Comentario al libro de Daniel, en el *Cursus Scripturae Sacrae*, nueva reedición transformada de la edición de Knabenbauer, que por salir en 1939 no pudo obtener la difusión merecida, por razón de la guerra. Dejó manuscrito otro Comentario al libro de Isaías, que se espera sea publicado al pasar las dificultades presentes. Se distinguía Linder por su espíritu conservador contra el racionalismo allí reinante, aunque sin despreciar los sanos progresos, como lo demuestra su introducción al Comentario sobre el libro de Daniel.